



- שבוע 89 13
- 13 האם אפשר להתפלל ברפאנו דוקא על חולה בתוך ביתו או על כל חולה
מי שהתעורר באמצע הלילה מחמת אועקה ומבקש לומר תהלים ולאחר מכן לשוב לישון שינת קבע האם
צריך לומר ברכת התורה קודם אמירת התהלים או לא
- 20 הערה בענין הנחת תבשיל על גבי פלטה בשבת
מה שנהגו להפנות המזוזה באלכסון לחשוש לשיטת רבינו תם שאין להניח המזוזה בעמידה האם די לענין זה
במה שנהגו להפנות היטוי מעט בלבד
- 29 האם מותר לאשה למרוט שער פנים בראש חודש
איש שמפק שבת רצה אם יכול לצאת מאשתו
- 36 מי שאקלע לבית הכסא בזמן אועקה ומפחד האם יכול להתפלל להקב"ה בזמן זה
קרא קריאת שמע בבית הכנסת ערבית קודם זמן צאת הכוכבים לחומרא והיה ניעור עד עלות השחר וחושש
שמא ירדם איזה תנאי יכול לעשות
- 37 בדיון שאסור להתיר נדר במקום רבו האם הוא רק כשרבו יחיד מומחה או שדיון זה נוהג גם כשרבו צריך
להתיר בשלושה
- 38 מי שקידש ובין הקידוש לנטילת ידים שמע אועקה ויצא למקלט וחזר למעודה האם יכול להמשיך בנטילת
ידים או שצריך לקרש שוב
- 40 בלה בשבע ברכות האם חייבת לענות לזימון ולשמע השבע ברכות וחיוב נשים בזימון בשמחות
.....
- 41 שבת קיד ע"א אל תקברוני לא בבלים שחורים ולא בבלים לבנים וכו'
ביצה ט"ו ע"ב רבי אומר וכו'
- 42 51 52

שביחא שאלות המצויות בהלכה

52	 ביצה ב ע"א בתוס' ד"ה דתנן תימה והלא הוא כמים וכו'
53	 פסחים קמז ע"א פתח ואמר עבדים חיינו
53	 ביצה ב ע"ב ומצא בה ביצים גמורות
54	 ביצה ב ע"ב בתוס' ד"ה גבי דכה"ג חשב סתם ואח"כ מחלוקת וכו'
54	 ביצה ג ע"ב בשלמא לרבה וכו'
54	 ביצה ג ע"ב ברש"י ביצה מריפה
55	 ביצה ח' ב רמי בריה דרב ייבא אמר וכו'
56	 ביצה ח' א ע"א דאמר ר"א החופר כו'
56	 ביצה י"ב ע"ב אמר ר' יוסי וכו' אמרו להם ב"ש וכו'
57	 ביצה י"ב ע"ב בתוס' ד"ה אין דה"ה אם יבוא לביתו
58	 ביצה י"ב ע"ב בתוס' דה"ה אם יבוא לביתו
58	 ביצה י"ד ע"א ודילמא אצלי אצלי
59	 ביצה י"ד ע"א ובבל כחו
59	 ביצה ט"ו ע"א לפי שאין דרך חימום בכך
59	 ביצה ט"ו ע"א מר כי אתרי' וכו'
60	 ביצה ט"ו ע"ב ר"א סבר חלקהו
60	 ביצה טו ע"ב התחילו פניהם משתעין
61	 ביצה ט"ו ע"ב מאי לאין נבון לו וכו'
62	 ביצה ט"ז ריש ע"א כל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה ועד יוה"כ
62	 ביצה י"ז ב שאני הערמה דאחמירו כו'
63	 ביצה י"ח ע"ב מנמק ופולט תנן
63	 ביצה י"ח ע"ב במשנה ואדם בשבת
63	 ביצה י"ט ע"א מחלוקת וכו' אבל גדרים ונדרות
64	 ביצה י"ט ע"א מיתיבי אמר ר"ש בן אלעזר לא נחלקו וכו'
64	 ביצה י"ט ע"ב ברש"י ד"ה מביא ויוצא בה משום שלמי שמחה
65	 ביצה כ' א ע"א מאי שנא משלמי נדבה דלא גמרי שכן מצויין
65	 ביצה כ' ע"ב האי צורבא מרבנן כו'
66	 ביצה כ' ע"א בסוף העמוד שהי' יודע
66	 ביצה כ' ע"ב זורק וכו'
66	 ביצה כ"א ע"א עורבא פרח
67	 ביצה כ"א ע"א רפרוני בתפוחים
67	 ביצה כ"ב ע"ב אדכריה רבא למר שמואל
67	 ביצה כ"א ע"ב בסוף העמוד דאמר רב הונא וכו'
68	 ביצה כ"ד ע"א גמרא גמור זמורתא תהא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

68	ביצה כ"ד ע"א ומוזנותן עליד
68	ביצה כ"ה ע"א צריכה לקשר בכנפי כדי שלא תתחלף באמה
69	ביצה כ"ה ע"א משום ביערותא
69	ביצה ל' א ע"א דמליא בחצבא זוטא תמלי בחצבא רבה קא מפשי במשוי
70	ביצה ל' ע"ב בהנהגות הגר"א [אות א]
71	ביצה ל' ע"ב בתום ד"ה עד תרי מינו כה"ג לא אמרי'
71	ביצה ל' ע"ב בתום ד"ה אמר מצי נמי למיפרך וכו' עד סוף הדיבור
72	ביצה ל' בתום ד"ה היה יו"ט מכין לשבת והוי כעין נולד
72	ביצה ל' ע"ב תום ד"ה עד אם אתי אליהו ואמר דעברו לאלול
73	ביצה ל"ג ע"א ומאן דשרי אמר דך מה לי לצלות בו מה לי לצלות בנחלתו
74	ביצה ל"ג ע"ב תום ד"ה פטור בסופו
	ביצה ל"ג ע"א תום ד"ה דרש רבא וכו' ודוחק הוא לומר דתלמודא קיימא דלא בהלכתא וכו'
75	
75	ביצה ל"ג ע"ב ברש"י בסוף העמוד ד"ה במוסתקי כך אמר לי ר' שמואל המכונה חמיד
75	ביצה ל"ג ע"ב בגמ' בשוגג בשבת חייב חטאת במזיד ביו"ט סופג את הארבעים
76	ביצה ל"ג ע"א ושדי מעיה לשונרא
76	ביצה ל"ג ע"א בתום ד"ה אין נופחין וכו'
76	ביצה ל"ד ע"א ואין אופין בפורני חדשה שמא תיפחת
77	ביצה ל"ה ע"א ר"א אומר יגמור וכו'
77	ביצה ל"ה ע"א בתום ד"ה שבת וכדין הוא דהו"מ וכו'
78	ביצה ל"ה ע"ב אתמר רב יהודה ורב עינא וכו'
78	ביצה ל"ה ע"ב בריש פ"ה מנשרין
79	ביצה ל"ו ע"א אבל יו"ט דקיל שפיר דמי
79	ביצה ל"ו ע"א אורא דלכני
79	יבמות מא ע"א תום ד"ה ואין בפ"ק דכריתות וכו'
80	ביצה ל' ע"א בתום ד"ה תנן אבל לדין אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגור
80	יבמות מא ע"א תום ד"ה ואין ור"ת מחלק בין אדם להאדם
81	יבמות מא ע"ב ברש"י ד"ה אלא גזירת דנבעלה בנכריותה לגויים
81	יבמות מא ע"ב תום ד"ה פנוי דכ"ש נשוי שמזנה על אשתו
81	תהילים צ"ה י"א
82	אמתר פ' כ"ב
82	ביסוד ושורש העבודה שער י"ב פרק נ' ועוד נמצא במפרים
83	חגיגה ו ע"ב בתור"ה מי
84	כתובות ע' ב המודר הנאה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

84	מנילה כח ע"א ולא הרהרתי במבואות המטונפות
84	נדרים נח ע"ב חייבת במעשר ובשביעית
85	נדרים נח ע"א אמרי מעשר דינון הוא דקא נרים
85	נדרים נ"מ ע"ב וקתני ואותה ליפרא וכו'
85	נדרים נח ע"ב דלא קמרח
86	נדרים מ' ע"ב לא מיחלף
86	בראשית מט מו
87	שמות כ"א כ"א לא יוקם
87	ר"ה ג ע"ב ואתפלג אל אלהי השמים וגו'
87	ר"ה ו ע"ב בתום ד"ה בשלמא
88	ר"ה ד ע"א בתום בריש העמוד אל תהיו כעבדים וכו'
89	חולין ב ע"א תום ד"ה שמא יקלקלו וכו' וליכא למימר וכו'
90	חולין ב ע"א תום ד"ה שמא יקלקלו וכו' וי"מ דגרסי לקמן רבה וכו'
91	חולין ב ע"א תום ד"ה שמא יקלקלו וכו' וקשה לפירושו וכו'
91	חולין ב ע"א בתום ד"ה חתם דלא הוי ארבעים בכתפיה
92	חולין ב ע"א בתום ד"ה חתם וי"ל דלענין בהמה שתהא כשרה וכו'
92	חולין ב ע"א בתום ד"ה חתם ויש לומר דלענין בהמה וכו'
93	חולין ב ע"א בתום ד"ה שמא ור"ת מפרש דאין מוסרין וכו'
93	חולין ב ע"א תום ד"ה הכל חתם אצמריד למתנייה וכו'
94	חולין ב ע"א תום ד"ה מוב ואנא ידענא וכו'
94	חולין ב ע"א מוב אשר לא תדור וכו'
95	חולין ב ע"ב ברש"י ד"ה הכל חייבין במוכה לאתויי קמן שאינו צריך לאמו
96	חולין ב ע"ב בברי לי מני וכו'
96	חולין ב ע"ב הכל מוסבין אחד האנשים ואחד הנשים
97	חולין ב ע"ב הכא עיקר חתם אידי וכו'
97	ב ע"ב הכל חייבין בציצית
98	חולין ב ע"ב חתם אידי וכו'
98	חולין ב ע"ב תום ד"ה ובמוקדשין
99	חולין ב' ב בתום ד"ה שמא (הראשון) או שהעבירה בנהר ועדיין משקה מופח עליה
99	חולין ב ע"ב בתום ד"ה שמא (הראשון) דאפילו פהור גמור וכו'
99	חולין ב ע"ב בתום ד"ה שמא (הראשון) אבל שמא מזהר וזהר ומידבר
100	חולין ב ע"ב בר"ה שמא (השני) ומיהו עיקור וכו'
100	חולין ב ע"ב בשיטמ"ק בהוספה לתום מוד"ה אבל אמר הרי עלי לא
100	חולין ב ע"ב תום ד"ה שמא בחולין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

101	חולין ב ע"ב הכל שוחטין ואפי' טמא בחולין וכו'
101	חולין ב' ע"ב ברש"י ד"ה אמר והכי מוקמינן וכו' תני גודב ומשלם
101	חולין ג ע"א רבא וכו'
102	חולין ג ע"א ברש"י ד"ה קרומית פשוטי כלי עץ
102	חולין ג ע"א אלא דאיטמי בשרץ
103	חולין ג ע"א חותך כזית בשר ונותן לו
103	חולין ג ע"א חותך כזית בשר ונותן לו וכו'
104	חולין ג ע"א ברש"י ד"ה רב רב אשי אמר גרפינן
104	חולין ג' ע"א ברש"י בסוף העמוד לא טרח להדורי בתר סבין וכו'
104	חולין ג ע"א אמר רבא ויוצא ונבנם לכתחילה לא וכו'
105	חולין ג ע"א תוד"ה כגון ואין זה ראייה
105	חולין ג ע"א תוס' ד"ה כגון ועשאה כעין כלי
105	חולין ג' א בד"ה המניח (הראשון) אבל
106	חולין ג' א בד"ה המניח (השני) אבל קשה
106	חולין ג' א בד"ה המניח (הראשון) אי נמי
107	חולין ג ע"א בד"ה אבל בא ומצאו
107	חולין ג ע"ב רוב מצויין אצל שחיטה וכו'
108	חולין ג ע"ב בתוס' ד"ה דליתיה ולקמן
108	חולין ג ע"ב תוס' ד"ה בודק אבל כותי
109	חולין ד ע"ב תוס' ד"ה אלא ולתיאבון
109	ב"ב עב ע"א ברשב"ם ד"ה אליבא דמאן
110	שבועות ט ע"א הביאו כפרה עלי וכו'
110	בבא בתרא פ"ב ע"א ברשב"ם ד"ה אר"נ יקוץ וכו'
110	דברים כ"א כי יהיה לאיש בן
111	ב"ב פג ע"ב ברשב"ם ד"ה שחמתי
111	ברכות לג ע"ב הכל בידי שמים חוץ מירא"ש
112	ב"ב פז ע"ב רשב"ם ד"ה דרבנן יין ושמן
112	ב"ב צה ע"ב ברשב"ם ד"ה מר כמאן מ"ל מברכין או אין מברכין
112	ב"ב צח ע"א ברשב"ם ד"ה תנא קמא וכו' וקפץ רשב"ג וכו'
113	משנ"ב סי' קלז סקט"ו כגון שהשלישי וכו'
115	מנהדרין י ע"ב שלשה כנגד ג' שומרי המף וכו'
115	מנהדרין ח ע"א תקריבון אלי ושמעתי
116	ספ"ב דר"ה בעובדא דר' יהושע שלקח מקלו ומעותיו בידו
117	יו"ד סי' לה ס"ד בדין יתרת בריאה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 118 בב"י יו"ד סי' פו בדין ביצין מעורין
- 119 בב"י או"ח סי' לב בדברי רש"י לענין ניקב תוכו של ה"א
- 120 יו"ד סי' א ס"ב בהגנה ואם שחט וליתיה קמן למבדקיה מ"מ יבדקו במימנים וכו'
- 120 יו"ד בסי' יח סעי' ה' בדינא דמסוכסכת
- 121 במגילה ל' ע"א דכיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר עשייה וזכירה בהדדי אתיין
- 121 ב"מ קד ע"ב בלשון רש"י
- 122 ב"מ קא ע"א אמר עולא אמר ריש לקיש וכו' אלא כי אתא רבין אמר ריש לקיש וכו'
- 122 ב"מ צז ע"ב כדאמר רב נחמן כגון שיש עסק שבועה ביניהן ה"נ כגון שיש עסק שבועה ביניהן
- 122
- 123 או"ח סי' תקכו ס"ד דיו"ט שני לגבי סת כחול שויוה רבנן
- 123 או"ח סי' תקי ס"א ואפילו במקוון ובתמחוי אבל לא בטבלא ולא בגפה ולא בכברה
- 123 באו"ח סי' תעב ס"ז בהל' ליל הסדר הביא הרמ"א בשם אגודה דבוח"ז כדאי הוא הראב"ה הפוסק הסיכה
- 124 בזה"ל למסוד עליו שאם אכל ושתה בלא הסיכה יצא
- 125 יו"ד סי' פו בש"ך סק"ל דן אם יש להתיר בדיעבד בלא הפסד מרובה באופן המבואר שם
- 125 יו"ד סי' פז בדרכי משה סק"ח דעות שיש היתר בחלב קרוש ששהה בקיבה משום שהקיבה הקרושה היא
- 125 פרשא בעלמא
- 125 יו"ד סי' פז ס"ד ברמ"א ולפי זה דב"ש דאסור לבשל לכתחילה בחלב טמאה או כשר שהורה בחלב טמאה
- 126 וכו'
- 127 יו"ד סי' קי ס"א בשם הרמב"ם כל דבר שהוא חשוב אצל בני מקום מהמקומות כגון אגוזי פרד ורמוני כדן
- 127 בארץ ישראל באותם הזמנים
- 128 תענית ט' ע"ב הא מישרא בעיא מיא והא מישרא לא בעיא מיא ואתא מישרא ומשקי וכו'
- 128 יו"ד סי' קא ס"ב אפילו למי שסובר חתיכה עצמה נעשית נבילה אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד
- 128
- 129 שבועות יז ע"א בעי רב אשי טימא עצמו במזיד וכו' בעי רב אשי נזיר בקבר וכו'
- 129 שבועות פז ע"ב ר' אלעזר חבי קא קשיא ליה
- 130 שבועות פז ע"ב מכלל דהשתחויה גופה בעי שהיה
- 130 שבועות פז ע"א כשהיו כונים קלעים וכו' וכי תימא קלעים לר' אליעזר למה לי וכו'
- 131 שבועות פז ע"ב להגן שאני
- 131 שבועות פז ע"ב אפשו להבי פנימית נאכלת משום דאתיא חיצונה קמה
- 131 שבועות פז ע"ב נבגייה ממעלי יומא ונשייר ביה פורתא דעד דקריש יומא לאלתר נגמריה ונקדשיה
- 132
- 132 יו"ד סי' פט ס"א בהגנה ויש אומרים דאין לברך ברכה"ז על מנת לאכול נבינה אבל אין נוהגין בזה
- 133
- 133 יו"ד סי' פט ס"ג בהגנה וכן נוהגין לאכול כשר אחר תבשיל שיש בו נבינה או חלב
- 134 ביבמות קיב ע"ב חילוק בין לשון תינוקת לקטנה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 134 יבמות ק"ב ע"ב פרק חרש שנשא
בקה"ר א' י' בעובדא דר' מאיר שלא הניח לבניו (הובא באהבת חסד ח"ב פ"ב) קאמר ואם לאו (אם לא
יהיו צדיקים) מה אני מניח את שלי לאויבי המקום 134
ש"ך יו"ד סי' צא מקב"ב אינו מכוון דעדיפא מינה הו"ל לאשמעי' אפי' לא נמלח כלל עכ"ל
135
ש"ך יו"ד סי' צב סק"ה הרי נכנס כל הקדירה בספק ואין כאן משום מבטל איסור ע"כ 135
משנ"ב סי' לב סק"ט אפי' אם לא סייעו רק בסוף העיבוד 136
יו"ד סי' שעו ס"א וכיון שנענע האכל בראשו בענין שנראה שפותר את המנחמין אינם רשאים לישב אצל
136
ירמ' מ"ד י"ח וזמן אז חדלנו לקטר למלכת השמים וגו' ולא נזכר שהשיב להם הנביא תשובה ע"ז
137
זכרים ט ע"א כל מין למעט 138
יו"ד סי' שעא ס"ד ואם נפתח אחד מהן לצד הזיון המומאה יוצאת 138
יו"ד סי' שעא ס"ב אם שמחות שלנו חשיב שמחה שחייב לפרעה 138
יו"ד ס"ס רעט הביא בשם המרדכי להחיר לכוון יחד תנ"ך 139
שאיין חיוב להתבטל מלימודו לכתוב ס"ת האידנא 139
יו"ד סי' שעא ס"ה בשם תשובת הרשב"א ח"א סי' קלו ומותר לכהן לעמוד אצל בית שיש בו מת ומותר
לינע בכתליו וכו' 139
בש"ך יו"ד סי' שע סק"ד כי מדברי 140
יו"ד סי' שפו ס"א אבל כשבאין מנחמים אצלו מנלה ראשו לכבודם 140
יו"ד סי' שעח ס"א ויכול אחד להאכיל את חברו בימי אבלו וכו' 140
בשו"ע יו"ד סי' שלא סעי' ק"ג תאנה שהיתה מיוחדת לו לאכול פירותיה בשבת 140
שו"ע יו"ד סי' רמד ס"ג (קטע דלהלן שייד לתשובה השייכת לזה) 141
יו"ד סי' רחצ ס"א בסופו ומותר עם הצמר ועם הפשתן 141
יו"ד סי' רנו ס"ב בתעניות מחלקים צדקה לעניים וכל תענית שאכלו העם ולא חלקו וכו' 141
יו"ד סי' רנו ס"א ממי שמתגרב לפי שעה וכו' וזהו הנקרא תמחוי 142
יו"ד ריש סי' רנ נתבאר דאפי' סוף לרכב עליו וכו' 142
יו"ד סי' רמד ס"ד ראה את הנשיא וכו' וכולם שמחלו על כבודם כבודם מחול 143
שו"ע יו"ד סי' רמג ס"ח החכם עצמו מנדה לכבודו לע"ה שהפקיר כנגדו 143
מס' גזנים וקולא הולך מסוף העולם ועד סופו 143
יו"ד סי' רמג ס"ט בערך לחם שבת הוא לת"ח שיהיו קשין כבדול 144
בסוף מס' גז ערן הרוגי מלכות כגון ר"ע וחביריו 144
במס' גז ערן עתיד הקב"ה להעמיד בשערי גז ערן כדכוד 145
יומא לח ע"ב שאלה על מקורות 145
יו"ד סי' שלה ס"ב בהגה ואינו לו אלא צער 145

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 146 בראשית י"ב ג' ואברהם מברכך ומקללך אאור
י"ד סי' רצו סעי' טז ואף על פי שמותר לזרוע הירק בצד הכרם בחוצה לארץ הרי אותו הירק הזרוע שם
- 146 אסור באכילה
- 147 מ"ז י"ד סי' שמא סק"ז יבדיל אחר שיקבר דזמן הברכה עד סוף יום שלישי
י"ד סי' רצו סק"ז המכריז ג' גפנים ועיקריהם נראים אם יש ביניהם סד' אמות עד ח' הרי אלו מצטרפים
- 147 לשאר גפנים העומדות
- 148 י"ד סי' רכו ס"א ואם אמר הנאתו עליהם וכו' ואם אסרם עלינו וכו' ואם אסרם עלינו וכו'
י"ד סי' רכו ס"ב כשהדירו זה את זה אמרין וכו' היה אחד מהם מודר וכו' ואסור להכנס בו אם יש בו דין
- 148 חלוקה
- 149 י"ד סי' רין ס"ג אבל אם אמר קונם עיני בשנה למחר אם אישן היום וכו'
רמ"א י"ד סי' רין ס"ב האומר דיבור פי עליך או נשילת אבן עלי יש אומרים דהוי נדר הואיל והזכיר הפה
- 149 והאבן
- 150 י"ד סי' רין ס"א שאיני ישן עמד
- 150 י"ד סי' ריא ס"ד אבל מי שהשביעו חבריו וכו'
- 151 י"ד סי' רפז ס"ב אמר קונם זיתים וענבים עלי מותר בשמן ויין היוצא מהם אפי' הוא חדש
- 151 י"ד סי' רו ס"ד אבל אם אמר כנדבת כשרים עלי וכו' הוי נדר
- 152 ביאור הגר"א י"ד סי' רט סק"ד ביאור דבריו
י"ד סי' שצט ס"ב בהג"ה ואם אין דבר האבד נעשית ע"י אחרים בביתם ועבדיו ושפחותיו עושין בצניעא
- 153 תוך ביתו
- 153 י"ד סי' קלג ס"ג ואם אמר לו העבר לי כל חבית בפרוטה וכו'
- 154 המקור למה שהמשיח הוא כבוד
- 155 י"ד סי' קכט ס"ט נודות יין שנמצאו מושלכים בדרך וכו'
י"ד סי' קכט ס"ז ישראל וגוי שהיו בפנינה ובה יין ושמע ישראל קול תקיעת שופר שתוקעין לשבות וכו'
- 155 י"ד סי' קכד ס"ג חלוקת עבדים וכו' מותר בשתיה ואע"פ שעדיין לא נהגו בדתי ישראל ולא פסקו שמות
- 156 אלילים מפיהם
- 156 מ"ז י"ד סי' קנו סק"א כמעט להתיר להתרפא בבית ע"ז
- 157 י"ד סי' קנו ס"א בהגה ויש מחמירין שלא להתפטר מגוי אפי' במקום רבים
- 157 י"ד סי' קנה ס"א אבל אם בא לרפאותו בלחש מותר והוא שלא ידע שמזכיר שם ע"ז וכו'
- י"ד סי' קנת ס"ב בהג"ה ומ"מ אם בא לשוב אין מחמירין עליו שקשה לפרוש מן העכו"ם וחיישי' שלא
- 157 יחזור לסורו
- י"ד סי' קנת ס"ב משומדים בזמן הזה שמשמדים עצמם ומיטמעים בין הגוים לעבוד ע"ז כמותם הרי הם כמו
- 158 משומדים להבעים
- 158 י"ד סי' רלד סעי' פג נדרה משני ככרות וכו'

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 159 בענין הכפחת החזו"א לגבי השפעת כלי משחית בבני ברק בעתות מלחמה
- 160 יו"ד סי' קנ"א והאידנא מותר בכל ענין להלוות בריבית
- יו"ד סי' קמ"א ע"ז של ישראל אין לה כימול עולמית ואפי' אם יש לגוי שותפות בה עמו אין כימול
- 160 הגוי מועיל לחלק הישראל
- 161 למה נזכרו לגבי הר גריזים וזה עינל רק הארורים מפורשים בתורה ולא הכרכות
- 161 יו"ד סי' קמ"א ה בהג"ה מותר לומר לגוי אלהיך יהיה וכו'
- 163 אה"ע סי' ל"ז ס"ז ברמ"א או יעמוד אצלה כשתקבלן וכו' בקידושי קטנה
- 163 אה"ע סי' כ ס"ב ויש לאיש להקפיד וכו'
- 164 או"ח סי' קנ"ב שכירות בית כנסת
- 165 אה"ע סי' כ ס"ב נהרנים ע"ז
- 165 יו"ד סי' רפ"ב ס"ח ס"ת פסול מותר לכו"ע למוכרו ולהשתמש בדמיו
- שבועות י"ט ע"ב כגון שהלך בראשון ובשעה שהלך בשני שכח שהלך בראשון דהויא ליה מקצת ידיעה
- 166
- 166 שבועות י"ט ע"ב בבבלי ואפילו בקמייתא ממה נפשך שפא הוא
- 167 במ"פ מסעי לטוב בעיניהן תהיינה לנשים וגו' ותהיינה וגו' לבני דודיהן לנשים
- 168 אה"ע סי' כ ס"א ברמ"א ולכן כתב הרב בעה"ט הרבה דינים אימתי חייבים מיתה וכו'
- יו"ד סי' קמ"ב ילדיו לו וכו' ומכאור דמותר להלוות פאה בפאה על ידי שמלווה תחילה דבר מועט ועליו
- 168 מלווה את שאר ההלוואה,
- 169 ש"ך יו"ד סי' קמ"א סק"ח וכן אם מתחילה לקח ריבית קצוצה בעל כרחו של לוח
- יו"ד סי' קנ"ג משומדת שיש לה בן הנכרי וכו' אמור להלוות לו בריבית דהוי כתינוק שנשבה בין הגוים,
- 170
- 171 יו"ד סי' קס"ב מותר ללוות בריבית מפני פקו"נ
- 171 המתנת שש שעות אחר אכילת גבינה שנמסה
- מה שיש להחמיר כב' המעשים לגבי חלב שש שעות אחר בשר האם הוא מדינא או מהיות טוב
- 172
- 173 בענין מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנם היו עומדין
- 174 האם אוכל על ידי מולג צריך נטילת ידיים בין גבינה לבשר
- 175 בדברי התנא דבי אליהו שנהרג גר החוזה כשנזכר אחר כך בפסוק
- הקונה עבד האידנא במתמא האם מותר לקיימו בלא למולו והאם חו"ל כמתמא התנה על מנת שלא
- 176 למולו
- 176 הערות במימן תעב ליל הסדר
- 179 הערה בביאור ענין ש"ן של דל"ת ראשים כנגד הלוחות
- 179 הערות בהלכות בשר בחלב סי' פח
- 181 במקור דין ריבוע התפילין כגובהו לדעת הרמב"ם
- 182 אם יש סברות הפוכות מה ראוי לאכילה חי יותר בשר בהמה או דג

שביחא שאלות המצויות בהלכה

קניית תבשיל שהתבשל על ידי נוי כסתם כלים שאינם בני יומם (שייד לתשובה על קניית שערות סוכר

- ממכונה שכורה) 182
- האם צרכי בריאות של שומה ובעל רוח רעה חשיבא כפיקוח נפש 183
- שבועות י"ט ע"א, וכן אמר רב ששת משמעות דורשין איבא בנייהו דרב ששת מחליף דרכי אליעזר לרבי עקיבא ודרבי עקיבא לרבי אליעזר 185
- במעם מה שמותר לומר הלל בדילוג בשביעי של פסח 186
- בדעת הט"ז על החזרת פנים אם מהני בק"ש 187
- אם יש הידור בזמנינו באכילת בתפילה 187
- המנדה עצמו לכפרה על נידוי ת"ת האם יש לזה תיקון אחר כך 188
- הערות בב"י יו"ד ס' ז 189
- במעם הגר"א שלא הניח תפילין דרכינו תם 190
- בענין עיר שיש בה חוירים פטורה מן המוזה 191
- עוד בדעת השו"ע אם ג' או ד' תיבות מפסוק יש בהם קדושה 191
- בענין פירוש כוונת שם אדנות 192
- בירור דעת המשנ"ב בענין כים בתוך כים לכתבי הקדש בבבב"ם 192
- שליח שעשה מצוה מי נוטל השבר בדיני שמים 193
- באיזה קול של ס"ת או חכם צריך לעמוד 193
- בדין חנ"נ בבחל ל"מ"ד אפשר למוחשו אמור 194
- הקורא לחבירו ממזר מה מעם שאין צריך לבקש מחילה מאבותיו 195
- מי שאינו מניח תפילין דרכנו תם אם חשיב בר כתיבה לגבי זה 196
- יו"ד ס' קסב ברא"י מפרוזבול לריבית 196
- בשמות ניטין 197
- מכות י' ע"א מי גרם לרגלנו שיעמדו במלחמה, 197
- מכות ט' ע"ב מתני' ר' יוסי ב"ר יהודה היא 198
- מכות ז' ע"א בספ"ק ורבנן וכו' שיראו וכו', 198
- מכות י' ע"א זה משה רבינו שהיה יודע שאין שלוש ערים וכו' 199
- מנחות כ"ט ע"א בתוס' ונער יכתבם 199
- מנחות כ"ט ע"ב תוס' ד"ה תנא 199
- מכות ז' ע"ב ואהדורי הוא דלא חוה ידע 200
- מכות יא ע"א, יחנק גרונו 200
- מכות ז' ע"ב לא נצרכא אלא לכוועל וכו' 200
- מכות ז' ע"ב שלא בדרך ירידתו אינו גולה 201
- מנחות כ"ט ע"ב בתוס' ור"ת מפרש בתחילה כזה 201
- מנחות כ"ט ע"ב בתוס' יש לדקדק מכאן דכתיב ויהרג חסר בלא וי"ן 202

שביחא שאלות המצויות בהלכה

202	מנחות כט ע"א אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של יוד
203	מנחות ל ע"א רבנן אמרי אף באמצע שיטה
203	מכות ז ע"א אמר אביי לא קשיא כאן בא"י כאן בחו"ל
204	מכות י ע"א אמר אביי הללו קולפות
204	מו"ק יז ע"ב האי בהו חיבי דמי וכו' לא צריכא דשלים משמרתו ברגל וכו'
205	מבוא על חמישה חומשי תורה
205	או"ח סי' קנו שיתוף בגוי
	במה שמחק הגר"א בהנהגותיו על הספרי פ' עקב דמי שלמדו תורה נקרא בנו מדכתיב בנים אתם וגו'
206	
206	כתובות סד ע"ב לא פסק לה שעורים אלא וכו' סמוך לאדום
207	בראשית א' וחשך על פני תהום
207	בראשית א' בוקר של תורה
207	פסחים ז ע"ב ואומר ויחפש וגו'
208	שו"ע יו"ד סי' קצ מכ"ה שתי נשים וכו'
208	ב"ב נב ע"ב יעשה לו מגולה מאי מגולה ואיכא למ"ד ס"ת
209	בתוס' חולין ז ע"א על הגמ' שם אתה הולך לעשות רצון קונך וכו'
210	מכות יד ע"ב גז"ש לא גמר וכו'
210	מכות יד ע"ב גז"ש לא גמיר
210	בגדר ולא יראה כך
214	מכות יד ע"ב תניא כוותיה דר"ל
214	מכות מז ע"ב אלא זאת ועוד אחרת אהא
214	יו"ד סי' קסח ס"ט ברמ"א כתב דאין למחות ביד המקילין בשליח גוי בריבית
215	ברמב"ם פי"א מהל' מלכים ה"ג ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח
	שו"ע יו"ד סי' קסח ס"א בהג"ה ואם הוזלו הפירות מחמת המטבע החדשה ולא הוסיפו עליה נותן לו המטבע
215	החדשה
216	מכות כג ע"ב ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה ממנו הפורש ממנו מקבל שכר
216	מכות כג ע"ב, אמר רב יוסף מאן מליק לעילא ואתא ואמר
216	מכות כג ע"א, מ"ט משום נקלה
217	ריש פרשת כי תצא, כי תצא למלחמה
217	קריבה בלבד אם מחייב במבילת עזרא
218	אה"ע סי' מז ס"ב איסורי גזות

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' הפץ חיים 3 ב' בני ברק.

ניתן להוריד גליונות קודמים בעמדות "קול הלשון" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

תלמידי בתי המדרשות מתכבדים לקחת גליון חנם לבית מדרשם ותע"ב

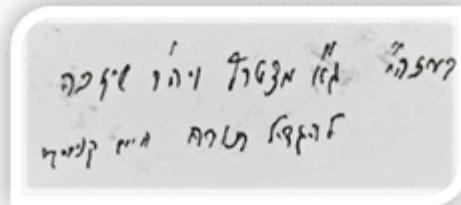
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שכיחא בכפוף לתקנון (בקו שכיחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

**ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מסרנו ורבנו זצוקללה"ה
ויברלחמ"א:**

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"ם שטרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד
דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעורר את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים
לשמש כתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

כל מי שיש בידו השגה, בין בתיקון טעות של ממש או בשיקול הדעת, או כל הערת שיפור על ניסוח או
פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדורה הבאה,
ותבוא עליז ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

ואם ח"ו השתרבב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל
לתקן הדברים להבא, ושגיאות מי יבין.

האם אפשר להתפלל ברפאנו דוקא על חולה בתוך ביתו או על כל חולה

בריטב"א

תענית יד ע"ב כתב והא דאמרינן בע"ז ח' ע"א אם צריך לפרנסה אומרה בברכת השנים, הני מילי לשאול בפרנסה לעצמו, אבל שאלת גשמים שהוא צרכי רבים ופרנסתם שקבועה בברכת השנים אין לומר אותה בברכת השנים אלא בזמן שהוא הגון לכל ולא בזמן שהוא קשה לשאר רוב העולם כנ"ל עכ"ל, ולפי דבריו משמע לכאורה דהכל בכלל ההיתר לבקש ברפאנו ובכרך עלינו כל שאינו צורך הציבור באופן שסותר את צורך הציבור.

ועי' בר"ן ומאירי ובשיטה לבעל הצרורות בתענית שם ובדרישה סי' תקסו שתירצו בעוד אופנים אבל לכאורה היוצא לכל האופנים בדבריהם שאין הוכחה לחלק בין בתוך ביתו לחולה של אדם אחר.

ועי' להלן דרבינו יונה ג"כ מחלק בין ציבור ליחיד באופן אחר ושם ידובר.

והנה פסק השו"ע באו"ח סי' קיט ס"א דאם היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת רפאנו ולא הזכיר בתוך ביתו, והוא מיוסד על לשון הרמב"ם בפ"ו מהל' תפילה שהביא בב"י שם, ומ"מ אין הכרח להיפך דאפשר שהיה לו חולה ר"ל מביתו או ממשפחתו וכעין לשון המתני' ברפ"ג דברכות מי שמתו מוטל וכו' והיינו מת שבאחריותו כדכתיב ויקם אברהם מעל פני מתו.

ויעו' במשנ"ב ועוד כמה אחרונים על השו"ע שם שהזכירו דהמתפלל על חברו וכו' ומ"מ אין מזה הכרח דעל כל חברו מותר להתפלל ברפאנו (אף דעכ"פ בשע"ת נקט על דברי השו"ע הללו רק פרט זה ומשמע בפשטות שנקט זה לענין רפאנו) דשםא חברו ר"ל החולה שבתוך ביתו.

ואמנם יעו' עוד במשנ"ב ואחרונים על השו"ע שם דדוקא אם היה לו חולה מבקש ברפאנו אבל לא על העתיד, אבל אי משום הא לחוד אין ראיה לניד"ד, דיש לומר דהעיקר שיתפלל על ההוה בין על עצמו ובין על חברו, ורק שלא יתפלל על העתיד דחשיב שלא לצורך ואין להתיר שינוי הברכה מחמת זה (אלא שעיקרי הדברים שהותר להתפלל רק על צורך שלו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עכשיו נכללו בדברי רבינו יונה דלקמן ושם תתבאר שיטתו אי"ה).

ויעוי' עוד בס"ב שם בשו"ע שכשמתפלל לצורך יחיד יש מי שאומר שלא יאריך, ומשמע בין לצורך יחיד ידידה ובין לצורך יחיד דעלמא, ואולי גם בזה יש לדחות דלא נחית לזה, ולעולם תחלק בין יחיד לדידה ליחיד דעלמא, אבל עי' במשנ"ב ובאחרונים שם שהקשו דכשהוצרכו להתפלל על המהרי"ל שיתרפא האריכו בסלח לנו, ושמא סמך על התי' דתפילה על המהרי"ל היה לצורך רבים, אבל דחוק לומר כן, דהרי משמע דלולא שהיה צורך רבים לא היה בזה חשש להזכירו באמצע שמונ"ע עכ"פ אם לא היו מאריכין ועכ"פ בתפילת היחיד ושמא שבקיה דדחיק ומוקי אנפשיה שהאריכו בחזהש"ץ על יחיד ובסלח לנו במקום רפאנו ועדיין צ"ע.

אולם יעוי' בשו"ע שם ס"א שהביא שי' רבינו יונה [ונמשנ"ב שם הזכיר שטוב לחוש לשיטתו וכ"כ צ"י שם דהעיקר לדינא דלא כשיטתו אצל טוב לחוש] שמחלק בין מי שמבקש צרכיו ממש לבין מי שמבקש על הציבור, דיש בזה דינים אחרים (לענין נוסח הבקשה אם הוא בלשון יחיד או רבים ולענין מקום הבקשה אם הוא באמצע או בסוף), עי"ש, וגבי צרכיו ממש נקט השו"ע שם בשיטת רבינו יונה כגון שיש חולה בתוך ביתו, ואולי לכן שינה מרישא שהביא לשון הרמב"ם היה לו חולה ולא הזכיר בתוך ביתו משום דברישא לא מחלק בין צרכיו ממש לאין צרכיו ממש.

ויש לציין דגם אם נימא שכל מה שאינו צרכיו ממש הוא בכלל ציבור אין זה שאסור לשואלו בברכות אלא רק לפי התנאים המבוארים בשו"ע שם לענין בקשות של ציבור שצריך לשאול בסוף הברכה (ולענין אם יצטרכו שאלה בלשון רבים כמו בבקשה של ציבור עי' להלן מה שאכתוב בזה).

אולם לפי מש"כ המשנ"ב שם בשם רבינו יונה משמע לכאורה דאין עיקר החילוק מצד אם מתפלל על חולה שבתוך ביתו לחולה שבתוך בית אחר, אלא דעיקר החילוק הוא שאם מתפלל על צורך הציבור באמצע הברכה הו"ל כמשנה המטבע של הברכה, והיינו משום שתפילת שמונ"ע נתקנה לצורך הציבור (ובשם הגר"א הובא דמי שכוון לצורך עצמו הו"ל כלא התפלל מעולם), לכך כשמשנה לצורך הציבור הו"ל כמשנה נוסח התפילה משא"כ כשמוסיף בקשה על עצמו שברור שאינו שייך לתקנת הנוסח דלאו מינה לא מחריב בזה (עי' ריש זבחים וכאן הוא סברא גם במחזי והיכר).

(אבל כ"ז רק לבאר הס"ד, אך עי' להלן דלמסקנת הדברים אפשר שטעם זה שייך רק באופן שצורך הציבור הוא צורך אישי שלו עכשיו ג"כ דאם אינו צורך של המתפלל עצמו בלאו הכי נתמעט כבר משום שאינו צורך שלו עכשיו, ולהלן יבואר).

ויש להוסיף דבשו"ע שם מבואר דלרבינו יונה בקשות של רבים מבקש בלשון רבים וע"כ חולה בבית אוהבו או בבית שכנו לא שייך לבקש בלשון רבים אלא בלשון יחיד א"כ לא בכה"ג מיירי השו"ע במ"ש בקשות של רבים לכלול בו גם בקשות שמתפלל על חבריו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שכנו או אוהבו.

ובאמת בדברי הריטב"א דלעיל גם כן חילק בין יחיד לציבור, רק דהריטב"א מיירי בכמה חילוקים בין המקרה שהזכיר שם למקרה כאן דשם מיירי בדבר שהוא איסורא לגמרי להזכירו אפי' בסוף הברכה, ורבינו יונה כאן מיירי בדבר שרק אין להוסיפו באמצע הברכה, ועוד דהריטב"א שם מיירי בדבר שהוא קלקול לכלל הציבור ורבינו יונה כאן מיירי בדבר שהוא לתועלת הציבור, ומ"מ גם בדברי הריטב"א נתבאר שאין איסור בעצם להוסיף גם בקשות שאינם צרכי היחיד עצמו ממש.

אולם באול"צ ח"ב פ"ז סקל"ג כתב לחדש בשם רבינו יונה בב"י שם דדוקא על חולה שבתוך ביתו יכול להתפלל ברפאנו (וכתב שם דחולה ת"ח חשיב כבתוך ביתו עי"ש), עי"ש בהרחבה.

ומ"מ יש לציין דאינו מפורש בלשון רבינו יונה בב"י שם אלא כנראה שדייק כן האול"צ ממה שמבואר בדברי רבינו יונה שמותר לו לשאול אפי' באמצע הברכה כיון שהוא לו צורך שעה ומזה למד דהיתר הוא רק בצורך עצמו ממש ולא צורך חברו.

ויש לדון בזה דאולי ההיתר הוא גם בצורך חברו מלבד בצורך ציבורי שבזה א"א להתיר לו לומר באמצע הברכה מטעם אחר שהוא משנה ממטבע וכו' וכמשנ"ת במשנ"ב כנ"ל.

אלא שאכן במקור דברי רבינו יונה המובאים גם בב"י שם כלשונם נזכר טעם ההיתר לומר באמצע ברכה רק לענין צרכי יחיד הצריכים באותה שעה ומשמע שהתירו מחמת שצריך לאותה שעה ולא מחמת שאם יאמר צורך הרבים אז הו"ל כמשנה ממטבע.

ומאידך גם הסברא שהזכיר המשנ"ב שאם אומר בלשון רבים באמצע הברכה הו"ל כמשנה ממטבע שטבעו חכמים, הזכירה המשנ"ב בין לגבי אמירת דברי ציבור בלשון רבים באמצע הברכה בסק"ח ובין לגבי אמירת דברי יחיד בלשון רבים באמצע הברכה בסק"ט, וה"ה ברבינו יונה שלפנינו נזכרה סברא זו גם לגבי ציבור (אבל באמצע הברכה לא וכו') וגם לגבי יחיד (והוא שיאמר אותו בלשון וכו').

היוצא בזה דמחד גיסא משמע בכוונת רבינו יונה שמה שהותר באמצע ליחיד ולא לרבים הוא גם מטעם דרק ליחיד התירו שיש בזה צורך מיוחד אבל מאידך גיסא כתב רבינו יונה הטעם הוא משום שאסור לומר באמצע ברכה בקשות בלשון רבים.

והיה מקום לומר דהמשנ"ב לא למד כאול"צ שנקט דרבינו יונה בא למעט צרכי אחרים באמצע הברכה, משום שהביא המשנ"ב רק את הטעם השני שא"א להפסיק בצרכי רבים באמצע ברכה משום שהאומר צרכי רבים באמצע הברכה הוא כמשנה וכו', ולא הביא את הטעם שהתירו להפסיק רק משום שהוא דבר הצריך לו עכשיו ולמה לא הביא טעם זה ואולי לא למד כן רבינו יונה.

אבל אפשר ליישב דהמשנ"ב לא יסתור לדברי האול"צ וזה יישב גם למה הוצרך רבינו יונה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לומר טעם למה התירו דוקא ליחיד משום צרכו ולא היה סגי ליה בהטעם שהזכיר המשנ"ב הנ"ל בסק"ח.

והענין הוא דיש ד' מצבים, יש מצב שיש צורך פרטי בלבד, ויש מצב שיש צורך עבור חברו בלבד, ויש מצב שיש צורך עבור כלל הציבור בלבד באופן שהוא צרת ציבור שאינו נוגע למתפלל זה באופן אישי ופרטי, ויש מצב שיש צרת ציבור שהיא גם צרה אישית של המתפלל עצמו.

וממילא באופן הא' שצרת יחיד הנוגעת ליחיד עצמו בזה לכל הפירושים בשי' רבינו יונה מותר עכ"פ באמצע ברכה.

ובאופן הד' בצרת ציבור הנוגעת לציבור וגם ליחיד בזה נקט המשנ"ב דמה שא"א הוא רק מחמת הטעם בסק"ח דכיון שאומר צרת ציבור באמצע הברכה הו"ל כמשנה וכו' שטעם זה נוגע במצב כזה דהרי לולא טעם זה היה יכול לבקש באמצע הברכה כיון שהוא צורך שלו עכשיו.

ובאופן הג' בצרת ציבור הנוגעת לכלל הציבור בלבד ולא למתפלל, בזה כוונת רבינו יונה למעט כבר בטעם שכתב שהתירו ליחיד להתפלל בסוף הברכה דוקא לצרתו הנוגעת לו עכשיו ולא לדבר כזה (אבל אין טעם זה ממעט האופן הד' של צרת הציבור הנוגעת ליחיד עכשיו ג"כ וכן"ל בקטע הקודם).

ויש להביא ראיה דרבינו יונה מיירי באופן הג' הנ"ל ג"כ שהרי כתב שאם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה אומר ואפילו שלא יהיה לצרכו ממש מותר כיון שאומר אותו בלשון רבים ע"כ, ומבואר מזה שוב דמה שהותר לשאול באמצע מותר רק מה שהוא לצרכו ממש ומה שהותר בסוף מותר גם מה שאינו לצרכו אם הוא בלשון רבים, וממילא שמעי' שצרת רבים שאינה נוגעת ליחיד ממש נתמעטה מסוף הברכה ויש לפרש בלשונו שכאשר הצרת רבים נוגעת לצרכו ממש בכה"ג לא נתמעטה מאמצע הברכה מצד שאינה צרכו (אלא מהטעם השני דמחזי כמשנה וכו' וכן"ל).

ולגבי האופן הב' שמתפלל על חברו באופן שאינו נוגע לצרכי המתפלל עצמו (שזהו האופן שדן בו האול"צ הנ"ל) לפי חשבון זה השתא יוצא שיהיה שייך בזה להתמעט מכלל ההיתר רק מחמת הטעם דמשמע מלשון רבינו יונה שממעט מאמצע הברכה בקשות שאינן נצרכות למתפלל עצמו אבל לא מחמת הטעם שכתב המשנ"ב סק"ח דכשואל צרכי רבים באמצע הברכה נראה כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות.

ומ"מ אכתי צ"ב דהטעם הזה שסמך עליו האול"צ אם הוא מדויק מדברי רבינו יונה למה לא הביאו המשנ"ב כיון שיש בו נפק"מ לדינא לדבר שאינו בלשון רבים ואינו צורך שלו עכשיו, ודוחק לומר דס"ל שכל צורך גם של אחר הוא בכלל צרכו (ונימא דרבינו יונה בא למעט רק דבר שאינו צורך עכשיו ממש וכעין מש"כ המשנ"ב לעיל דעל העתיד א"א

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

להתפלל ברפאנו ובברך עלינו) דברבינו יונה לא משמע כן כ"כ, ויל"ע.

ומ"מ עדיין יש להעיר דגם רבינו יונה גופיה לא הזכיר טעם הנ"ל אלא למעטו מתפילה באמצע הברכה ולא למעטו מתפילה מסוף הברכה דהרי מבואר ברבינו יונה שם דאפי' אם נפרש דבריו כמו שפירשם האול"צ שבא למעט כל מה שאינו נוגע לצרכי המתפלל עצמו כגון דשל ציבור דמיירי אח"כ מ"מ בסוף הברכה התירוהו, ולמה צרכי חבירו לא התירו בסוף הברכה.

ונראה משום שרבינו יונה לפי המובא בב"י שם התיר בסוף ברכה לבקש רק בלשון רבים וזה לא שייך בחולה פרטי.

אבל עי' במ"ש בשו"ע דמשמע מלשונו דעל חולה פרטי התיר רבינו יונה גם בסוף ברכה וכן פירש להדיא בעטרת צבי סק"ו לשון השו"ע, וצ"ע דברבינו יונה משמע שבסוף ברכה התיר רק בלשון רבים משום דבלא זה אינו שייך לסוף הברכה, (ועי' להלן במסקנא דכ"ז תליא בב' גירסאות בדברי רבינו יונה ולפי מה שיתבאר להלן מיושב גם זה).

ועי' במשנ"ב סק"ו שכתב בטעם מה שלא יאמר לרבינו יונה בסוף הברכה בקשות על הרבים בלשון יחיד "כיון שהוא אומרה בשביל רבים", ולפי טעמו לכאורה היה יוצא דאם מבקש על חבירו לא שייך טעם זה ויוכל לבקש בסוף הברכה על חבירו בלשון יחיד דלא כהאול"צ.

וצ"ע דבב"י שם בלשון רבינו יונה לגבי בקשות בסוף כל ברכה אי' דבלשון יחיד אסור לאמרו כיון שאינו אומר אותו בעבור כל ישראל והוי הפסקה עכ"ל, ומבואר דיש איסור בעצם אמירת תחינה בלשון יחיד בסוף הברכה, ויש לבאר הטעם בזה דכיון שהחתימה קאי על הברכה והברכה נתקנה על הציבור הלכך אם יפסיק בלשון יחיד מפסיק בין הברכה לחתימה, וממילא צ"ע למה לא הביאו המשנ"ב בביאור דברי רבינו יונה גופיה, (ועכ"פ טעם זה מתיישב עם מה שכתבתי לבאר דברי האול"צ למה לא יוכל לבקש על חבירו בסוף כל ברכה).

אמנם מצאתי נוסחא אחרת ברבינו יונה הנדפס וז"ל בלשון יחיד וכו' כיון שאינו אומר אותו (אלא) בעבור כל ישראל והוי הפסקה ע"כ, ויתכן שכן גרסו השו"ע [והמדפיס מקנו הצי] והמשנ"ב והעט"צ עם תיבת "אלא" ופירשו שמאחר שמתפלל בעבור כל ישראל ממילא אם יאמר בלשון יחיד אין משמעות לדבריו והו"ל הפסקה (והוא פירוש דחוק קצת), וממילא אפשר שלמדו המשנ"ב וסייעתו דדין זה שלא יאמר בלשון יחיד בסיום הברכה הוא רק כשאומר תפילה על רבים בלשון יחיד.

ופירוש זה צ"ב שהרי כתב רבינו יונה בתחילת דבריו הללו שאם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה אומר ואפי' שלא יהיה לצרכו ממש מותר כיון שאומר אותן בלשון רבים עכ"ל, ומשמע דההיתר בסוף הברכה אינו אלא בלשון רבים בלבד ולא בלשון

יחיד.

ומ"מ השו"ע והעט"ז אמנם היה שייך ליישב דמה שהתירו אליבא דרבינו יונה לשאול צרכי יחיד בסוף הברכה היינו אם יאמר בלשון רבים, אבל עדיין טעם המשנ"ב הנ"ל קשיא למה נקט טעם רק לגבי ציבור שלא יאמר בלשון יחיד משום שבציבור עסקי' ולמה לא נקט יותר מזה שבסוף ברכה א"א לומר בלשון יחיד.

וא"כ שמא גם המשנ"ב רק נקט עוד טעם דבציבור שאומר בלשון יחיד מקלקל המכוון אבל לא שעל חבירו יכול לומר בלשון יחיד בין הברכה לחתימה וצל"ע.

אבל אם נפרש דהמשנ"ב אכן לעיל לא נקט כלל בדעת רבינו יונה שיש להתפלל באמצע הברכה רק על מה שהוא צורך שלו עכשיו ולא נקט כלל בדעת רבינו יונה שיחיד אינו יכול לבקש צרכיו בלשון יחיד בסוף הברכה אלא דאדרבה נקט בדעתו שיכול לבקש בסוף הברכה אפי' בלשון יחיד, אם ננקוט כן יוצא דלדעת המשנ"ב בדעת רבינו יונה אין איסור לבקש על חבירו בין באמצע הברכה ובין בסוף הברכה אבל אין הוכחה ברורה מהמשנ"ב לזה וכנ"ל.

עכ"פ לפי דברי רבינו יונה בלשונו יש משמעות כנ"ל שטעם ההיתר על חולה שבביתו הוא משום שצריך לזה עכשיו.

ורק אעיר הערה קצרה דהנה לפי המתבאר מודה רבינו יונה שמה שמתפלל בסוף הברכה על רבים יכול לומר גם מה שאין נוגע עכשיו, והנה בעטרת צבי כנ"ל למד דכ"ש יחיד בסוף הברכה, ולפ"ז יש להוסיף דה"ה ביחיד גם מה שאין נוגע עכשיו, וממילא צריך לצאת דלהרמב"ם והרא"ש שנקט הב"י בדעתם דס"ל דבכל גווני אפשר א"כ כ"ש שבזה יהיה אפשר ושגם באמצע הברכה יהיה אפשר בכ"ז, והנה דעה ראשונה בשו"ע היא דעת הרמב"ם והרא"ש וצ"ע לפ"ז למה פירש המשנ"ב סק"א בביאור הדעה הראשונה דרק מה שצריך עכשיו שרי וצ"ע.

ואם נימא דהמשנ"ב מודה דמה שא"צ עכשיו א"א לכו"ע לשאול ומה שנתחדש בציבור שיכול לשאול הוא רק משום שהציבור צריכים דבר שאינו צורך אישי פרטי של המתפלל, אבל לעולם יכול לבקש רק מה שהציבור רוצים עכשיו, אם נימא כן ניחא.

והנה לשון השו"ע דלרבינו יונה אם מוסיף אותו בשביל כל ישראל אומר אותו בלשון רבים ולא בלשון יחיד ולא יוסיף אלא בסוף הברכה וכו', וכתב המשנ"ב בשם הלבוש דה"ה בשביל רבים.

ויל"ע מה יסבור באופן שאומר אותו בשביל יחיד אחר, דאולי בא למעט רק שבשביל יחיד אחר אין אומר בלשון רבים, אבל לעולם אומר בלשון יחיד בסוף הברכה, ומאידך יתכן שגם בא למעט שיחיד אינו מזכיר בסוף הברכה כלל דאז רק כל ישראל או רבים, ומאידך יתכן דבא למעט שעל יחיד אחר מזכיר באמצע הברכה כצרכי עצמו.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וג' צדדים אלו תליין בביאורים דלעיל בדברי רבינו יונה יעו"ש, דלפי הצד שאסור לומר בלשון יחיד בסוף הברכה כפשטות רבינו יונה א"כ לא שייך לפרש כהצד הא' ולפי הצד שא"א להתפלל על אדם אחר באמצע הברכה א"כ א"א לומר כהצד הג', וזה הצד העיקרי בלשון רבינו יונה שגם הביאם הלבוש כאן בדבריו (שהוא מקור דברי המשנ"ב הללו) אבל הצד הב' בכוונת המשנ"ב הללו בשם הלבוש מתיישב עם הצדדים העיקריים דלעיל.

דינים היוצאים:

א) דעת רוב הראשונים שהם הרמב"ם והרא"ש והריטב"א ועוד ראשונים שיכול לבקש מה שירצה בברכה.

ב) דעת רבינו יונה שא"א לבקש צרכי רבים באמצע הברכה מצד שהוא לשון רבים, ואם הוא צורך שאינו נוגע אליו ישירות פשטות דעת רבינו יונה שיש עוד טעם לאיסור מצד זה וכן למד האול"צ ובמשנ"ב לא נזכר טעם זה ויש לדון בדעתו מה יסבור בדעת רבינו יונה [ונסוף המשנה כתבתי דאם המשנ"צ מודה להאול"ץ מתיישבת קושיא אלימא לאפ"י נמשנן הדברים ע"ש].

ג) לפי הצד המחמיר הנ"ל באות הקודם יסבור רבינו יונה דגם על חבירו א"א לבקש עכ"פ באמצע ברכה ותליא בדעות שם.

ד) עוד פשטות דעת רבינו יונה דיחיד אינו יכול לבקש צרכי יחיד בסוף הברכה שהוא בין הברכה לחתימה, ואולם פשטות השו"ע בדעתו [וכ"כ העטרת נצי צדעמו] שיחיד יכול לבקש, אבל גם אחר זה עדיין פשטות רבינו יונה דמ"מ בלשון יחיד לא יוכל לבקש, אבל המשנ"ב לא הזכיר פרט זה ויש לדון בדעתו מה סבר בדעת רבינו יונה.

לפי פשטות השו"ע הנ"ל יוכל לבקש על חולה אחר בין הברכה לחתימה עכ"פ בלשון רבים, וצ"ע.

ה) על רבים שיכול לבקש צרכיהם בסוף הברכה בלשון רבים לרבינו יונה הנ"ל היינו גם אם אין הדבר נצרך אליו ממש.

ו) הב"י פסק דהלכה כשאר ראשונים ושטוב לחוש לדעת רבינו יונה וכע"ז כתב המשנ"ב שטוב ליזהר לכתחילה כדעתו.

מי שהתעורר באמצע הלילה מחמת אזעקה ומבקש לומר תהלים ולאחר מכן לשוב לישון שינת קבע האם צריך לומר ברכת התורה קודם אמירת התהלים או לא

לכאור

ראוי לומר ברכת התורה שהרי יש פלוגתא בשו"ע סי' מו ס"ט וברמ"א שם אם מותר לקרוא תהלים קודם ברכה"ת וממילא צריך לצאת ידי חובת המחמירים שכן מבואר במשנ"ב שם סקכ"ז שיש להחמיר כשיטתם.

וגדולה ראינו במשנ"ב סי' נא סק"י אף לגבי שכח לומר ברכה"ת קודם פסוקי דזמרא שיפסיק באמצע פסוד"ז לומר ברכת התורה ופסוקי ברכת כהנים שלאחריה.

ואף שיש בזה חשש הפסק (דלגבי ברוך הוא וברוך שמו לא התיר המשנ"ב להפסיק באמצע פסוד"ז, ולכתחילה גם לצורך התפילה הוא הפסק כמבואר במשנ"ב לגבי תפילין ועי' עוד בבה"ל הל' ליל הסדר מש"כ עוד לגבי אמירת זכר למקדש כהלל), מ"מ סמך המשנ"ב על מה שמעיקר הדין אין בזה חשש הפסק, מאחר שחשש באמת להסוברים שאף תהלים ושבחים יש איסור לאומרם קודם ברכה"ת ולכן התיר כל מה שצריך להפסיק לצורך ברכה"ת ונסמך בזה בדוחק על היתר דצורך הפסוד"ז.

ומבואר מזה שחשש המשנ"ב להחמיר בזה מעיקר הדין ולהקל מחמת זה בענין אחר.

ומאידך גיסא מה שיוכל להפסיד מזה הוא שיכנס לספק שמא יצטרך לברך שוב בבוקר ברכה"ת, והרי המשנ"ב בסי' מו סי"א פסק דאפי' המברך אחר שישן ביום לא הפסיד, כ"ש שמברך אחר שישן שינת קבע שניה בלילה שבזה אף שדעת המשנ"ב סעי' יג בסקכ"ט ובבה"ל שם דאם בירך אחר שינת הקבע הראשונה דינו לאחר השניה השניה הוא כעין לאחר שינת היום מ"מ הרי כבר כ' המשנ"ב לעיל שאפי' בשינת היום ממש המברך הרי לא הפסיד, ואף נקט כן המשנ"ב שם בסי"ג סקכ"ט גם בניד"ד, ומשמע שכך עיקר הדין למעשה, וכ"ש שיש לצרף דעת הפר"ח סי' מו ס"א והדעות בברכ"י דס"ל דכאן חמיר, ובאמת בסקכ"ט הנ"ל משמע במשנ"ב שם שמצרף דעות אלו לומר דכ"ש שהמברך לא הפסיד וז"ל שם אבל לפי מה שכתבנו שם דאף בשינת קבע ביום המברך לא הפסיד כ"ש בזה שהיה ישן שינת קבע קודם אור היום דהמברך לא הפסיד ע"כ.

ואמנם יש שנקטו (הפמ"ג סי' מז א"א סקי"ב והדה"ח סי' ד סק"ד שהביא המשנ"ב הנ"ל בסקכ"ט ובבה"ל הנ"ל) דכאן בדעת האדם להוציא בברכתו הראשונה מה שלומד בבוקר עי' מה שביאר השע"ת בדעת הפמ"ג.

אולם הוא צ"ב כמו שהעיר המהרש"ם ח"ג סי' שלז שהרי כשיש הפסק מה מועלת דעתו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בזה, ויש להוסיף דלפי המבואר בחשבון הנ"ל ע"פ דברי המשנ"ב יוצא שגם להפמ"ג והדה"ח שהקילו בזה שדעתו לפטור ברכתו הראשונה את ברכתו של הבוקר מ"מ מודו במברך של עכשיו בבוקר לפטור בוקר של מחר, ולא אמרו דבריהם אלא אליבא מה שחששו להדעה ששנת לילה מפסיק דהך דעה מודה ששינה לבד מפסקת גם קודם עלה"ש כמו שנתבאר בסעיף שאח"ז בשו"ע ובמשנ"ב, והארכת בזה במקו"א ומכח זה חידשו דמ"מ ב' שינות בלילה בזאח"ז הדר דינא כעין הניעור כל הלילה דהלילה עצמה מפסקת ולא השינה וה"ה בניד"ד השינה מפסקת.

וממילא להמשנ"ב דשינה ביום מעיקר הדין הוא כמו הפסק שינה עם לילה לדעת שאר פוסקים א"כ לפי עיקר דינו של המשנ"ב לא שייכי כל הך סברא דאין דעתו להוציא אלא רק אליבא דהמחמירים דחיישי' להדעה שהלילה קובעת ושינה ביום לא הוי הפסק.

ויש להוסיף דגם לפי הפמ"ג המחמיר משמע בשע"ת שאם יכוון שאינו רוצה להוציא בברכה"ת את הלימוד שלאחר השינה השניה לא יוציא, ובמקו"א הרחבתי שכך הוא לדינא גם לדין אפי' במכוון בבוקר שלא להוציא הלימוד שילמד לאחר שישן בצהרים, וממילא לכה"פ כדי לצאת שאר חששות יעשה כן כשמברך ברכה"ת בלילה ולא חשיב ברכה שאינה צריכה מה שגורם לעצמו להתחייב בעוד ברכה כיון שהוא לצאת מספק ברכות (עי' כע"ז בתשובה אחרת שהרחבתי בזה לגבי ברכה על המים קודם הסעודה ובשינוי מקום כשיוצא ועוד).

א"כ אם ירצה לחשוש לברכה לבטלה שלא לומר ברכה"ת קודם התהלים לכאורה יצא שכרו בהפסדו שהקל במקום שאמרו להחמיר והחמיר במקום שאמרו להקל.

דהרי נתבאר שלענין תהלים קודם ברכה"ת הלכה שיש חיוב להחמיר ולחשוש להדעה שלילה קובעת והשינה אינה קובעת אין חיוב כלל וכ"ש בניד"ד שאינו מוסכם כלל ששינה זו אינה קובעת (דהרי חולקין ע"ז הפר"ח, ברכ"י בשם שערי ישועה ומהרש"ם).

ואמנם יש מהאחרונים שנקטו דלימוד קודם ברכה"ת אינו בכלל החיוב דאורייתא של ברכה"ת שהובא במשנ"ב ריש הל' ברכה"ת בשם השאג"א (והרחבתי בזה בתשו' אחרת) מ"מ כאן המשנ"ב לא צירף קולא זו ונקט שיש לברך קודם שממשיך בפסוד"ז.

היוצא מזה דיברך ברכה"ת ויאמר תהלים וישן ויברך שוב ולרווחא דמילתא יכול להתנות להדיא כנ"ל שאינו מתכוון לפטור מה שילמד לאחר שישן שוב כדי לצאת בזה עוד צד.

אולם זיכני הקב"ה לראות לגדולי הרבנים [הגרמ"מ לוצין והגרמ"מ קארפ והגרמ"ש קליין] תקיפי דארעא דישראל שלא כתבו כן.

ובעניי לא זכיתי להבין למה נקטו להקל בדבר שהמשנ"ב החמיר בו למעשה (היינו תהלים בלא ברכה"ת) ולהחמיר בדבר שהמשנ"ב הקל בו למעשה (היינו ברכה"ת שנקט המשנ"ב

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהמברך לא הפסיד).

ואולי סבירא להו דלמעט בברכות עדיף ושאיין להביא ראיה מדינא דפסוד"ז הנ"ל שהברכה עצמה היא כדין ורק ההפסק הותר וכנראה ס"ל שהפסק בפסוד"ז לצורך ברכה שהיא מדינא דגמ' קילא כמו שנקט המשנ"ב ובבה"ל לענין ברכת אשר יצר ולא דמי להוספת ברכה מסופקת, כך יתכן שסברו, וה' יאיר עיני.

אבל שוב יתכן לבאר בדעתם עוד ביתר הרחבה וכדלהלן:

דאמנם אפשר דמסכימים הרבנים הגאונים שאם ירצה לעשות בקביעות כדברי המשנ"ב שיש היתר לברך ברכה"ת אחר שינת קבע ביום יכול לעשות שהרי יש לזה היתר מפורש מהמשנ"ב ובטביעות עינא יתכן שאף בעל המשנ"ב עצמו ג"כ בירך על שינה ביום יעויין היטב בלשונו.

אולם מאידך גיסא המנהג הרווח הוא לחשוש לכל הדעות ולא לברך אחר שינה ביום וכמ"ש בבה"ל ס"ס מז דחיישי' ליחידאה לענין ברכה ביום, ודבריו הם לבאר את עיקר דין השו"ע והמנהג.

והנה אם אדם זה יברך פעם שניה בבוקר ברכה"ת לדעת הפמ"ג והדה"ח [ועי' שער"מ ומשנ"ז ובה"ל ס"ס מז] יעשה כנגד מנהגו שלא לברך על שינה ביום דלדעתם גם בזה אין לברך לדעה זו, והרי באמת אין כאן שום סיבה לשנות ממנהגו ולברך כיון שאין כאן שעה"ד או דיעבד וכיו"ב שהרי עומד כאן במצב רגיל ולפי מנהגו אין לו לברך.

ומאידך גיסא אם לא יברך בלילה הוא ספק ברכות ואמנם המשנ"ב החמיר בזה במקרה רגיל אבל עיקר דברי המשנ"ב להחמיר בזה נאמרו כשיש לו עצה לזה משא"כ כאן שאין עצה, דהרי אם לא יעשה כן נמצא שבבוקר יבטל מנהגו ויברך בבוקר כנגד מה שנוהג לחשוש להדעות שאין מברכים על שינה כזו (ואילו להתבטל מאמירת תהלים לגמרי מחמת זה ג"כ אין לנו מקור מהמשנ"ב שעליו לעשות כן ואדרבה בספקות כשאין פתרון יש אחרונים שנקטו דסב"ל ושעיקר הספק דאורייתא בברכה"ת הוא רק כשלא יוכל לברך אחר כך כלל ולא על עצם הלימוד קודם ברכה"ת וכמשנ"ת במקו"א, וכמו כן שלא לברך ברכה"ת בבוקר ג"כ אינו כדאי כיון שנכנס כאן לשאלה של דאורייתא דרוב צדדים כאן שמחוייב בברכה בבוקר דאפי' אחר שינת קבע ביום רק ליחידאה פטור כמ"ש הבה"ל הנ"ל וכ"ש בזה כמ"ש המשנ"ב סקכ"ט), והוא כעין גלגל החוזר.

ומ"מ עדיין היה מקום לצדד דאי"ז לגמרי כנגד מנהגו כיון שיש אחרונים שנקטו דכאן שאני משינת קבע ביום אבל מאחר דהמנהג בד"כ הוא כפסקי המשנ"ב וכאן נקט בדעת המנהג לכאורה כהפמ"ג והדה"ח א"כ לפי מנהגו לא יוכל לברך בבוקר.

וכמו שנתבאר שיש פתרון אחר לכוון בתנאי בברכה"ת שבליילה שאין מתכוון לפטור הברכה שבבוקר כנ"ל, ואף לפי הדעות והצדדים שבשאר ברכות אין מועיל תנאי (והרחבתי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בזה במקו"א) מ"מ בענייננו אפשר דמועיל תנאי לכו"ע על יסוד השע"ת הנ"ל ומתבאר לפי תמיהת המהרש"ם, רצוני לומר דכאן היה צריך שלא להוציא של הבוקר לולא מש"כ קצת מהאחרונים דמסתמא כוונתו להוציא גם הבוקר [וע"ז תמה המהרש"ם היכן מנינו שיכול לפטור צמחשנה דנר שסיק דעמו זיניס], וממילא אם יכוון שלא להוציא הדר דינא.

ואם יש לו מי שיוציאנו בבוקר בברכה"ת יש פתרון אחר עדיף מזה והיינו אם יברך בלילה ברכה"ת קודם אמירת התהלים ובבוקר אחר שינה שניה יצא שוב ידי חובת ברכה"ת מאדם אחר, ובזה יוצא רוב ככל הספקות והצדדים בשאלה זו (חוץ מצד אחד שהובא בבה"ל ס"ס מז שאולי סובר הפמ"ג דגם אחר השינה הראשונה א"צ לברך וצד זה דחה הבה"ל שם מהלכה).

והנה האחרונים תפסו שהספק אינו אוסר בלימוד אלא רק מחייב בברכה ויש לדון דאפשר שסגי לענין זה מה שמברך פעם ביום אבל אינו מוכרח דיש מקום לטעון דצריך לברך פעם אחת בכל התחייבות ובניד"ד לרוב הפוסקים התחייב ג' פעמים בב' ימים, אבל י"ל דלפי המנהג שמקילים בשינה ביום מחמת הספק מוכח דס"ל להמנהג שגם בספק כזה אין איסור הלימוד קודם הברכה מדאורייתא וצל"ע.

דינים היוצאים

א) אם רגיל לנהוג כמש"כ המשנ"ב שהמברך אחר שינת קבע ביום לא הפסיד וכ"ש בנידון זה יברך בלילה ושוב יברך בבוקר, ופתרון זה הוא לכתחילה.

ב) אם רגיל לנהוג כדעת השו"ע והמנהג שלא לברך אחר שינת קבע ביום בזה נקטו כמה מגדולי הרבנים שבלילה יאמר תהלים בלא ברכה ובבוקר יברך, ומ"מ פתרון זה הוא מחמת שעת הדחק דכל שעת הדחק כדיעבד דמי.

אם לא נמלך ובירך בלילה לא יברך שוב ביום אם אינו רגיל לברך אחר שינת קבע ביום (וראוי לצאת מאחר או עכ"פ לכוון באהבה רבה).

ג) אם רוצה לעשות תנאי בברכה של הלילה שאין בכוונתו לפטור ברכה"ת שביום ובזה הוא לכתחילה.

ד) אם רוצה לברך בלילה וביום לצאת מאדם אחר בזה יוצא כל הספקות.

ה) אם מתבטל מאמירה התהלים כדי שלא להכנס לחשש ספק ברכות נראה שהוא הפתרון הכי פחות מועדף כאן מכל יתר הפתרונות ועי' בפנים.

השלמה לענין אם יש לברך ברכת התורה כשעומד משנתו לומר תהלים וחזור
לישון לאחר מכן

מש"כ כת"ר שיש סב"ל באופן של המשנ"ב בסי' נא סק"י שכתב שיפסיק באמצע פסוד"ז

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לברכה"ת, לא הבנתי דהרי ברכה"ת כשצריך לברך הוא היתר גמור והמשנ"ב מיירי במי שעדיין לא בירך היום ויש לו היתר לברך רק שיש ספק אם האיסור להמתין בברכה כבר חל עליו עכשיו כשעוסק בפסוד"ז, אבל תחילת החיוב לכו"ע כבר חלה עליו, וע"ז קאמר שיברך ויאמר פסוקי ברכת כהנים בתורת לימוד כדי שהחיוב יחול כדינו.

מש"כ כת"ר שבמקרה של המשנ"ב בסי' נא סמכו על הפוסקים שמה שלומד בהמשך היום קאי על ברכה"ת ואינו נחשב הפסק לא זכיתי להבין דאם כוונתו לדעת הב"י והשו"ע אליבא דהתוס' שא"צ ללמוד מיד לאחר ברכה"ת הרי דעה זו לא נפסקה (והב"ח גם לא נקט כן בדעת התוס'), ועוד דהרי א"צ לזה כאן כיון שקורא הפסוקים כמ"ש המשנ"ב, ואם כוונתו למש"כ הראשונים שהפסק אחר שהתחיל הלימוד לא הוי הפסק וכן פסק השו"ע בסי' מז מה שי"ך דוקא לכאן דהרי כ"ה בכל ברכה"ת שמברך בכל יום, ואם כוונתו לרבינו מנוח שהביא המשנ"ב שהתפילה לא חשיבא הפסק בין אהבה רבה ללימוד אינו שי"ך לכאן דהרי לא הזכיר המשנ"ב שילמוד שוב אחר התפילה וגם סברת רבינו מנוח לא ברירא שנאמרה בברכה שלא נתקנה מעיקרא להסמיכה לתפילה, וגם שהרי כבר למד קודם לכן וכנ"ל וא"צ ללמוד שוב אח"כ.

ומ"מ במקרה שלנו אכן שי"ך לדון בו משום סב"ל שהרי להמקילים גם אם ילמוד מקרא משנה ותלמוד פטור מברכה באופן שלנו (ואמנם המשנ"ב בר"ס מז נקט כהשאג"א דספקו לחומרא עכ"פ ברכה אחת אבל יש באחרונים שנקטו דכשיברך אח"כ ברכה"ת או אהבה רבה אין חשש איסור דאורייתא ללמוד בינתיים ולכן כשיש ספק על דבר אם מותר ללומדו קודם ברכה"ת הוא קל יותר, ויש סתירות במשנ"ב בזה והרחבתי בזה במקו"א).

גם לפי טענת כת"ר שאם ילמד ד"ת לאחר מכן בהמשך היום אין סב"ל ואם לא ילמד ד"ת לאחמ"כ יש סב"ל מ"מ יכול להחמיר וללמוד ולהתחייב בברכה"ת ואז נפקע מחשש סב"ל וגם בניד"ד ממ"נ לפי מה שמשמע מהכרעת הבה"ל בס"ס מז שאם בירך בין שינה ראשונה לשניה בלילה ולא בירך למחר לא נכנס בזה לחשש ברכה לבטלה (דהצד שהיה לו בדעת הפמ"ג שאולי ברכה"ת שבבוקר פוטרת עד מעל"ע לא חשש לזה הבה"ל להלכה).

אבל כנראה כוונת כת"ר שכ"ז נכון ביום אבל בלילה כשיכנס לחשש נוסף שיצטרך לברך שוב ביום לחלק מהפוסקים א"כ אמרי' סב"ל להפחית בברכות מעיקרא ולא לברך ביום ומ"מ עדיין יל"ע למה לא יעשה כעצת המשנ"ב בסי' נא הנ"ל לומר כמה פסוקים לשם לימוד אחר ברכה"ת אבל צ"ל דחשש פסוקי תחינה בלא ברכה"ת קיל מחשש ברכה"ת שלא לצורך משום סב"ל.

וממילא אפשר לומר הדברים בניסוח כזה, שבאופן של המשנ"ב בסי' נא כבר מחוייב בלאו הכי בברכה"ת מאחר שיש לפניו יום שלא בירך בו ומחוייב לברך עליו, אבל באופן דידן בלאו התהלים אינו מחוייב בברכה"ת כלל ומצד התהלים מחוייב רק להסוברים שיש ברכה"ת על פסוקי תחנונים.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וא"כ באופן של המשנ"ב אם יברך יפסיד רק ההפסק באמצע פסוד"ז, והפסק באמצע פסוד"ז לצורך ברכה חיובית מדינא דגמ' הוא קיל כמבואר במשנ"ב ריש סי' נא ובכה"ל שם (וכמו שכתבתי בפנים התשובה וכנראה ס"ל שהפסק בפסוד"ז וכו').

אבל באופן דידן אם יברך ברכה"ת ב' פעמים אמנם יכול לומר פסוקים אבל עדיין לגבי הברכה"ת שוב למחר יתחייב רק להשיטות ששינת קבע ביום מחייב (כדעת הגר"א) או להשיטות שעכ"פ ב' פעמים שינת קבע בלילה יכול לחייב ב' פעמים ברכה"ת (כמו שהביא בברכ"י), אבל לא לעיקר דעת המשנ"ב סכק"ט בדעת המנהג שאין יכול להתחייב בב' ברכות [ואז אס' יצרך צ' צרכות עושה כנגד מנהגו (וכמו שכתבתי בתשובה והנה אם אדם זה וכו') יעשה כנגד מנהגו שלא לברך וכו'), ואס' אינו חוזר ומצרך ציוס נכנס למשע שמחוייב בצרכה"ת לעיקר הדעות צפוסקים והרי אין מצרך זה גס' אינו טעם (וכמו שכתבתי בתשובה ומאידך גיסא אם לא יברך וכו')], הלכך מה שהכריע במקרה של המשנ"ב לברך ברכה"ת באמצע פסוד"ז עדיין אינה ראויה ברורה לדידן שיכול לברך גם בחשש כזה שיוצא על ידי זה בסופו של דבר שנכנס למצב שאינו טוב.

לגוף דברי המשנ"ב בסי' נא שהקיל להפסיק באמצע פסוד"ז כדי לברך ברכה"ת אין משם הוכחה ברורה שסבר שמחוייב לעשות כן אלא עיקר הנידון שם מצד ההפסק, אבל יותר משמע שם שסברא שעכ"פ ראוי להחמיר ולהפסיק לברך ברכה"ת, וכ"ש בצירוף דבריו בסי' מו סקכ"ז וסקכ"ח דמשמע שתפס כן.

[בשולי הדברים יש לעזור לחידוד הדברים מי שודאי לומד בלימוד גמרא ממש בלילה בין שינה לשינה כעין הנ"ל, האם עדיף שיברך בין שינה לשינה או למחרת ביום (אם אינו נוהג כהגר"א ורוב הראשונים לברך על כל שנת קבע) והתשובה דלפי הצד בדעת הפמ"ג בבה"ל ס"ס מז שהברכה מעל"ע א"כ לא יברך ולפי עיקר הדעה שם יברך, ומ"מ בניד"ד כלול בהוראת הרבנים הנ"ל הגרמ"מ לובין והגרמ"מ קארפ והגרמ"ש קליין וכן עכשיו נודע על ידכם שכך גם דעת הגר"ד מורגנשטרן דאף שאם יאמר הפסוקים של ברכת כהנים יוצא שלדעת הבה"ל יצטרך בוודאות לברך ברכה"ת מ"מ יוצא מדבריהם שטוב שיאמר רק תהלים ולא יאמר הברכה"ת עם הברכה"כ מאחר שאם יעשה כן יכנס לספק גדול מזה למחרת וכו"ל].

השלמה לענין מי שקם באמצע הלילה וחוזר לישון לענין ברכת התורה

כמענה לשאלתו אם חזרתי בי (בהשלמה) ממה שכתבתי בפנים התשובה, לא היה כאן חזרת דברים מכיון שהדברים שנזכרו בהשלמה נתבארו היטב גם בפנים התשובה, אבל אם בכל זאת יש דברים שאינם ברורים כל הצורך אנסה לבאר הדברים שוב.

כפי שכתבתי בפנים התשובה יש חילוק למעשה בין מי שנוהג לומר ברכה"ת אחר כל שנת קבע ביום שכ"ש שכאן יאמר (כמ"ש במשנ"ב סי' מז סקכ"ט) לבין מי שאינו נוהג לומר ברכה"ת אחר כל שינת קבע שכאן לא יאמר (כהוראת כל הרבנים שצינתי).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ונתבאר שם דלהנוהגים שלא לברך אחר כל שינת קבע ביום נמצא, שאף אם נימא שלברך ברכה"ת פעמיים הוא יותר לכתחילה מלומר תהלים בלא ברכה"ת מצד המשקל ההלכתי הכלול במשמעות הדבר, מ"מ מכיון שידוע שמנהגם הוא שלא לברך ברכה"ת על שינת קבע ביום מצד ספק ברכות [ויש לזה טעם דנפק נרכות חיישי' מנל לא תשא יותר מחששות אחרות וכמש"כ הפוסקים זכ"מ], ממילא מי שאינו נוהג לברך ברכה"ת על כל שינת קבע אין כאן טעם מספיק כדי שישנה את מנהגו.

והסיבה לזה היא שהרי אין בידו לברך עכשיו ולברך שוב למחרת שהרי אינו יכול לשנות מנהגו ולברך ברכה"ת בזמן שמנהגו שלא לברך, דסו"ס לפי מנהגו אינו יכול לברך ברכה"ת ב' פעמים (והוא כעין גלגל החוזר וכמשנ"ת בפנים התשובה בהרחבה), ולכן יעשה מה שיכול בכפיפות למנהגו דהיינו לומר תהלים בלא ברכה"ת.

רק שנוסף בדברי התשובה שמי שרגיל לברך אחר כל שינת קבע ביום מרויח במקרה דידן מכיון שכאן הפתרון הוא לכתחילה לפי מנהגו ולא בדיעבד, אבל מי שמנהגו שלא לעשות כן אין לו "היתר" לשנות מנהגו כאן דסו"ס כשהוא עומד ביום ויודע שכבר בירך בלילה לא יוכל לברך שוב ביום אף אם כבר בירך בלילה מכל טעם שלא יהיה, דסו"ס מנהגו עכשיו הוא שלא לברך ונמצא שלא הרוויח הרבה במה שבירך בלילה.

והדברים נתבארו בתשובה אם כי שם הוא באריכות גדולה, ובהשלמה האחרונה נתלבן הענין עוד, אבל עיקרי הדברים והמסקנות שנזכרו בהשלמה נזכרו כבר בתשובה (ובהשלמה ציינתי בסוגריים לדברי פנים התשובה, ממה ששייך לכל פרט ופרט לפי סדר ההשלמה).

יש להוסיף בדברי ההשלמה הנ"ל עוד דלפי המתבאר בבה"ל ס"ס מז דלשיטתו עיקר הבעיה לברך ב' פעמים באופן כזה הוא בפעם השניה ולא בפעם הראשונה (הפעם הראשונה היינו כשקם באמצע הלילה לומר תהלים והפעם השניה היא בבוקר) ובא שם לאפוקי ממה שהיה צד לפרש בפמ"ג דעיקר הבעיה בפעם הראשונה, עכ"פ לפי דבריו אם נחדד הדברים דלעיל עיקר המצב הבדיעבד שהאדם מביא עצמו על ידי שמברך בלילה (היינו באדם רגיל שאינו נוהג לברך על שינת קבע ביום) הוא שלמחרת ייכנס לספק יותר גדול שצריך לברך לרוב הראשונים [דס"ל ששינת קבע מחייב אפי' ביום כמ"ש צנה"ל הנ"ל, ולשיטתם כ"ש צניד"ד כמ"ש המשנ"ז נסק"ט] ואינו יכול לברך.

ולכן אם נשוב וננסח את חשבון הדברים באופן ממוקד לפי סגנון הדברים בהשלמה, הוא, שהטעם שבמשנ"ב בסי' נא יכול לברך על פסוד"ז דשם החסרון ב"לברך" הוא רק מצד ההפסק אבל לא מצד שמוסיף או מפחית ברכה שאין מחוייב בה והרי הפסק אינו חמור בכה"ג וככל אשר נתבאר בתשובה ובהשלמתה, משא"כ כאן החסרון ב"לברך" הוא חמיר טובא דאם לא יברך מחר נמצא שנכנס למצב שמחוייב לברך לרוב הראשונים ואינו יכול לברך, ומאידך גיסא לברך מחר אינו יכול כלל לעשות כנגד מנהגו בלא שיש הצדקה לדבר,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכאן הרי אין הצדקה וכמשנ"ת לעיל, וכל חשבון זה כבר נתבאר בפנים התשובה.

ומ"מ הדבר פשוט שגם מי שנוהג שלא לברך אחר שינת קבע בלילה ולמרות זאת נוהג לברך באופן שקם בלילה ושוב מברך כשקם משנתו השניה למחרת, אין למחות בידו, מכיון שיש לו לסמוך על דעת הברכ"י וסייעתו שחילקו בכך גם להסוברים שהישן שינת קבע ביום פטור.

ומ"מ לפי מה שקיבלנו הכרעות המשנ"ב א"כ כשבא אדם לימלך אמרי' ליה כמו בכל הלכה אחרת כהמשנ"ב וגם כאן כהמשנ"ב שאם נהוג שלא לברך על שינת קבע ביום לא יברך גם בניד"ד, וכ"ש דזיל בתר טעמא שהכל מטעם סב"ל אע"ג דגם בישן שינת קבע ביום הוא חשש ליחידאה כמ"ש הבה"ל הנ"ל, ובספק ברכות חיישי' גם לדעות שבדינים אחרים לא חיישי' להו כמ"ש הפמ"ג בכ"מ וגם לספק ספקא חיישי' בספק ברכות כמ"ש הפמ"ג בפתיחה ועוד והובא במשנ"ב ס"ס קכד.

הערה בענין הנחת תבשיל על גבי פלטה בשבת

נשאל תי

אם אפשר לצרף דעת הר"ן המובא במג"א סי' רנג שמותר ליתן הפאנדי"ש בתחילה ע"ג כירה גרופה וקטומה כיון שאי"ז דרך בישול עם דעת האג"מ הסובר דבפלטה שלנו אין דרך בישול, ומותר להניח עליו בתחילה, ואמנם השו"ע בסי' רנג פסק כדברי הר"ן רק לגבי הנחה ע"ג קדירה עם תבשיל (עי"ש בבה"ל בשם הפמ"ג התנאים בזה ומיהו אולי בסי' שיח אפשר דהתיר המשנ"ב בכל גווני) ולא פסק דברי הר"ן דלעיל כמ"ש המג"א הנ"ל, אבל נשאלתי דאולי יש לצרף דעת שניהם יחד.

והשבתי דאמנם יש כאן איזה צד ספק ספקא דיש לומר דאפי' להשו"ע שלא פסק כהר"ן מ"מ אפשר דמודה להאג"מ דעדיפא מגו"ק כיון שאין דרך לבשל עליו שום דבר (וכנראה שמדמה לה להנחה ע"ג קדירה עם תבשיל), ומאידך אפי' להגר"ש"א והגרשז"א שחלקו על האג"מ הרי מודים שדעת הר"ן להתיר עכ"פ בגו"ק, ודעת הגרשז"א דפלטה כזו חשיב גו"ק (הובא לעיל בארחות שבת והובא שם שהגר"ש"א חולק וס"ל דרק עם כיסוי מעליו חשיב גו"ק).

אולם קצת דחוק לצרף ב' דעות אלו להלכה לדידן, חדא דדעת הר"ן בפרט זה היא יחידאה ולא הובאה בשו"ע (ואמנם יש שצירפו דעתו לענין דיעבד שלא יאסר בפלטה, עי' בארחות שבת, אולם אין לדמות מילתא למילתא, דלענין מעשה שבת גם ספק שרי ואזלי' לקולא בפלוגתא, כמ"ש המשנ"ב בריש סי' שיח), ומה שאידך דעת הר"ן לגבי חזרה בשבת הובאה ברמ"א ובבה"ל מצרפו א"א ללמוד דבר מדבר.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועוד דסו"ס הטעם הוא אותו הטעם להתיר משום שאין דרך בישול באופן זה, והרי סברא זו גופא אינה מוסכמת דיש דעה בשו"ע בסי' שיח דאפי' על קדירה אסור להניח בתחילה בשבת, ובפרט דהבה"ל בסי' רנג נקט דעל קדירה ריקנית שהניח לשם כך עכשיו אסור להניח בתחילה בשבת, ומסתבר דכאן לא עדיף מקדירה ריקנית, ואם כן יש צד כנגד הס"ס הזה דשמא אין כלל היתר בדבר שאינו דרך בישול אלא רק כנגד המדורה.

ולגבי השאלה אם דבר יבש מצטמק ויפה לו בבשל כל צרכו הוא בכלל אין בישול אחר בישול עכ"פ במניח כנגד המדורה (ולא ע"ג כירה או ע"ג קדירה) בסי' שיח מוכח דאה"נ אינו בכלל זה רק דבשו"ע שם ס"ד ובמשנ"ב שם הזכירו פלוגתת רבינו ירוחם ושאר פוסקים באופן הפוך במצטמק ורע לו ולא בשל כל צרכו (או דבר לח להמחבר שדינו כלא בשל כל צרכו) עי"ש במשנ"ב ס"ק כה וס"ק סב ולדינא נקט דדין מצטמק ורע לו ולא בשל כל צרכו הוא כמו מצטמק ויפה לו ולא בשל כל צרכו, אבל בדבר יבש שבשל כל צרכו אין חילוק בין מצטמק ורע או יפה לו לענין זה ועי"ש במשנ"ב סק"ל.

ולגבי השאלה אם חלת שבת חשיב מצטמק ויפה לו או מצטמק ורע לו, הנה מאחר ואינו נמכר כך בחנויות כשמתקשה ע"י האש וכמו כן ככל שהוא נשאר כך הוא מתייבש, א"כ לכאורה חשיב מצטמק ורע לו, וצל"ע אם יש אנשים שאוהבים דוקא שהוא יבש.

ומה שמתחמם ע"י האש לא חשיב יפה לו דגם הפנדא"ש שהזכיר הר"ן הוא כך מתחמם ע"י האש להנאת אכילה ועם כל זה חשיב מצטמק ורע לו.

השלמה לנידון ההערה על הנחה ע"ג פלטה בשבת

בביאור הצדדים הנ"ל יש לבאר עוד דמאחר ויש דעה המחמרת בכל גוני לא חשיבא כס"ס המתהפך ואפי' אם נימא שהדעה ההיא לא נפסקה להלכה מ"מ אי אפשר להתחשב בס"ס רק עם דעה מקילה שלא נפסקה להלכה ולא עם דעה מחמירה שלא נפסקה להלכה, וכמו"כ באידך טענה שטענתי דכל הסברות המקילות הם מאותו הטעם דלא חשיב ס"ס עי' עוד בזה בכללי ספק ספקא בסוף הל' תערוכת מש"כ האחרונים בב' נידונים אלו [היינו נשאין ס"ס המתהפך צדדנן ונס"ס שז' הצדדים להמיר הם מאותו הטעם].

מה שנהגו להטות המזוזה באלכסון לחשוש לשיטת רבינו תם שאין להניח המזוזה בעמידה האם די לענין זה במה שנהגו להטות היטוי מעט בלבד

כן.

מקורות:

יש

בזה כמה טעמים ונימוקים למה יש רווח אף אם עושה רק היטוי קצת וכדלהלן:

(א) בתוס' מנחות לג ע"א כתבו דלר"ת כשר באופן שהוא "אלכסון לא שוכב ולא זקוף" וממה דלא כתבו שיעור בזה מסתימת הדברים יש לומר דכל שניכר ההיטוי מהני.

ואמנם אילו הו"א דלדעת ר"ת בעי' רק עמידה באמת שלא היינו מחדשים שגם אלכסון כשר אבל מאחר דמבואר בתוס' דלר"ת גם אלכסון כשר א"כ יש לומר דכל שניכר ונראה לעינים שהוא אלכסון כשר.

ובשטמ"ק שם הלשון מוטה, וגם הלשון היטוי יש לפרש היטוי קצת כמו הסולם המוטה בפ"ק דביצה במשנה ט ע"א ועי"ש בגמ', ושם לכאורה הוא נשען ולא צריך להשכב, וגם מצינו בכל מיני מקומות נוטה דמשמע כמה שיהיה נוטה בלבד, כמו בעירובין לב ע"ב אילן הנוטה חוץ לד"א, ובב"מ קז ע"א אילן הנוטה לכאן וכו', ובסנהדרין לב ע"א מטין ע"פ אחד לזכות וכו', ועוד רבים.

(ב) ויש להוסיף בזה עוד דהנה ברמ"א ביו"ד סי' רפט כתב דהמדקקים מניחים באלכסון וכ"ה בשטמ"ק במנחות לג ע"א והיינו משום דס"ל שאם יניחו שוכב כמנהג רבינו תם לא יצאו לדעת רש"י, וכפשטות כוונת רש"י בסוגי' דשוכב פסול, וא"כ מה שכתבו ליתן באלכסון היו צריכים ליתן בזה שיעור דהרי יש מקום לטעון שגם א"א ליתן מידי בשכיבה כדי שלא להפסיד שיטת רש"י ואם איתא שיש עיכוב בדבר כמה היטוי צריך וכמה היטוי א"צ היה להם לפרש הדבר.

ומה שיש צד שצריך היטוי ממוצע ממש הוא צ"ע בפרט דיש ראשונים דס"ל לכאורה להלכה דאפי' בידי אדם א"א לצמצם, עי' ברמב"ם פ"ט מהל' רוצח ה"ח ובתוס' חולין כח ע"ב דעת ה"ר שמעון, ואפי' אם נימא דסגי בהיטוי הנראה לעינים או דאיתא כמ"ד דלהלכה אפשר לצמצם בידי אדם (ומ"מ דעת רש"י ותוס' גופיהו בסוכה דף טו משמע דבידי אדם שוין שאפשר לצמצם, ועי"ש בתוס' מש"כ בדעת הר"ח, ועי' תוס' חולין שם ועירובין ה ובדף טו ע"ב, ויש לציין דאחר שיש כמה ראשונים שסוברין א"א לצמצם בידי אדם א"כ שייך לפרש כן גם דעת הר"ח בסוכה שם), מ"מ התוס' והפוסקים סתמו וכתבו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אלכסון והרי ידעיןן שאלכסון הוא שם כולל לכמה מיני שיפועים (זוויות או מעלות בלשונינו).

ג) המנהג הפשוט הוא בהיטוי מעט, ואפי' אלו שבפתחים הרחבים משכיבים יותר בשיפוע מ"מ בפתחים הצרים בודאי עושים כמנהג הרגיל, וממילא חומרא זו (והיא חומרת המנחת אלעזר כדלקמן שצריך היטוי יותר עי"ש), יל"ע אם אין נוהגים בה כלל ונשתקע הדבר, וצל"ב המציאות בזה.

ד) בשטמ"ק מנחות שם הובא שרטוט והשרטוט נראה לעינים שהוא מוטה רק בהיטוי קצת כזה ובדקתי בכמה מהדורות של השטמ"ק ובכולם מופיע השרטוט באופן זהה גם מה שנדפס ע"פ כתבי יד (בדקתי במהדורת עוז והדר שהוא ע"פ כת"י וכן במהדורת מוסה"ק שי"ל ע"י הרה"ג י"ד אילן מכת"י מהדו"ח וכן בקובץ שיטות קמאי ובכולם השרטוט זהה, מלבד בש"ס דפוס וילנא ששם נראה שנשמט השרטוט ונשאר תחתיו רווח ריק בדפוס, ואמנם לפי הסימונים במהדורת מוסה"ק נראה שבמהדורה של בעל המלאכ"ש לא היה קטע זה ולא חתים על השרטוט ונמצא רק בכת"י של השטמ"ק שממנו נדפס השטמ"ק דפוס וילנא, והדבר גם צריך בדיקה מה כ' במקור כתה"י, ומ"מ בודאי חזי לאיצטרופי כיון שהוא ע"פ כתבי הרב"א בעל השטמ"ק).

ה) בתוס' מנחות שם ואומר ר"ת צא ולמד דהא מעשה בכל יום כשספר תורה עומד על הבימה הכל עומדין וכששליח ציבור מושיבו הכל יושבין ע"כ, ויש לדקדק למה בס"ת עומד עומדין וכשש"צ מושיבו הכל יושבין.

ומלשון התוס' וכשש"צ מושיבו מבואר דעד שהש"ץ הושיבו הוא היה עומד בידי הש"ץ שהחזיקו כגון בזמן הליכתו עד הבימה שאז הספר עדיין אינו מונח עד שיבוא לשם.

ודומה בזה למה שמבואר בשו"ע יו"ד סי' רמב סי"ח בשם שבלי הלקט סי' מג ועי' בפמ"ג או"ח סי' קמא משב"ז סק"ג ע"פ תשו' הרשב"א ח"ג סי' רפא דכשהחכם או הספר נח במקומו על הבימה א"צ לעמוד שוב בפניו, ורק כשהש"ץ מוליכו חשיב כמהלך, והנה צורת ההנחה אינה דוקא בשכיבה אלא גם בהנחה בעמידה סמוך לכותל בהיטוי קצת, וזה ג"כ לכאורה מה שהש"ץ מניחו כיון דיושב במקומו.

(ובפמ"ג סי' קמו משמע שנקט דאפי' ס"ת עומד ממש במקומו לא גרע מחכם שעומד במקומו שכבר א"צ לעמוד אבל י"ל דאין הרגילות שס"ת במקומו בעמידה ממש דאז אדם מחזיקו, וגם אפשר שסבר ר"ת כהדעות באחרונים שאדם המחזיק לא חשיב במקומו אלא רק מונח, ועי' במשנ"ב שם סק"ז בשעה"צ שהמנהג להחמיר בזה).

ובאמת לולי מה שנתבאר בתוס' דר"ת מודה במוטה שכשר היה מקום לומר דבאמת צורת הנחת ס"ת לר"ת הפוטרת מעמידה היא רק בשכיבה משום שזו התנוחה הנכונה אבל בתוס' גופא מבואר דגם מוטה באלכסון כשר וממה שדימו התוס' שכוב לס"ת מונח ממילא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שמע' דגם מוטה דומה לס"ת מונח משום שאז הוא מונח במקומו ושוב א"צ לעמוד בפניו, וממילא מבואר מזה דהצורה איך שמניחין הס"ת בהיטוי קצת כדי לכופפו לכותל הארון זה גופא צורת היטוי דכשר לר"ת, ומבואר מזה דאין דין בצורת ההנחה אלא שהוא צורה ודרך של דבר המונח ולא של דבר שהוא בדרך עמידה, וממילא סגי לעניננו בהיטוי קצת שיש בזה כבר סמיכה שזה פוטר את העולם מלעמוד וכל היטוי שיש בו כבר שיעור סמיכה שיכול ספר לעמוד בו הוא בכלל זה.

וזה ברור שדין היטוי בס"ת לא משמע שלמד ר"ת ממזוזה אלא אדרבה מזוזה מס"ת ובס"ת סברא הוא שכשמניחו הש"ץ אז יש לישב כיון שהגיע למקומו וקי"ל אפי' בנשיא עומד עד שמגיע למקומו [שלהי הוריות ועי' פמ"ג צ"ח"ט שם דס"ת אין להחמיר זו יותר ממה שהחמירו כלומדיה עי"ש].

ומסתמא שר"ת לא מתייחס בזה לס"ת עם קופסה המכונה ס"ת ספרדי שהוא עומד במקומו בלא החזקה ובלא היטוי כלל משום שיש דבר המחזיקו אבל אינו מצד עצמו אלא מצד דבר המחזיקו, וגם בס"ת שלנו נוהגים להניחו בארון הקודש עם תמיכה וקשירה ובוזה א"צ כ"כ היטוי וגם באופן זה לא מיירי ר"ת אלא בס"ת העומד מצד עצמו.

ובאמת בכל ס"ת עשוי' הזוית להשתנות כשמסמיכים אותו כאשר מדובר בס"ת כבד משקל או בס"ת שאינו כבד משקל ויש לדון אם תמצ' לומר דמשערי' בזה (דעיקר מה שכתבתי הוא שאין להחמיר יותר אבל עדיין יש לדון אם יש להקל בפחות מהיטוי זה) א"כ באיזה ספר משערינן, ויעוי' במנחות לט גבי גרדומין דאלימי ואי הוו קטיני הוו מיענבי, ואולי יש לשער בספר שארכו כהקיפו כעיקר תיקון חכמים (ועי' פהמ"ש להרמב"ם עירובין די"ג, פאר הדור להרמב"ם סי' סו, יו"ד ריש סי' רעב, ובשאר מקומות לגבי שיעור ס"ת זה שארכו כהקיפו).

ואדאמתאן לזה יש לדון למה בתוך ארוה"ק אין חוששין לשי' ר"ת להניחו בדרך היטוי קצת, ובבהגר"א סי' רפט כתב דמה שעושין כן משום דקי"ל כרש"י, והביאור במנהג לפי איך שלמדו הגר"א משום שבמזוזה הוא לעיכובא לכך חשש המנהג לר"ת לרווחא דמילתא, אבל בס"ת מאחר שאינו לעיכובא לא חששו לשי' ר"ת, ומיהו הגר"א עצמו סבר כרש"י גם במזוזה.

אבל מה שקושרים בארוה"ק (ואיני יודע אם כך היו נוהגים בזמן הגר"א) אפשר דלא חשיב היטוי [ועי' להלן ד"ה אצל שו"ב נראה וכו' שכן יולא למסקנא] כיון שהוא על ידי קשירה והוא על הדרך שנתבאר דאפשר שההיטוי צריך להיות היטוי שאפשר לסמוך בו הספר בפני עצמו (רק דאם משערי' בספר קטן אזי בספר כבד ממנו סגי בהיטוי לפי הקטן עי' לעיל בזה).

ומ"מ בפשטות לשון התוס' וכן השטמ"ק לא נזכר שר"ת מחייב גם בארוה"ק שיהיה הספר שוכב ועי' ב"ח משכ"ב אליבא דר"ת דה"ה בס"ת בארוה"ק דינו כן, ועי' בחומות ירושלים סי' קמו מש"כ טעם אחר למה לא נהגו בס"ת בשכיבה אף לר"ת עצמו ועי"ש גם מש"כ

[ומה שתי' החומות ירושלים את המנהג בארוה"ק בעמידת הס"ת אליבא דר"ת שיהיה קל לשולפו אינו מיישב מנהג הספרדים שקורין הס"ת בעמידה אא"כ תישב גם שם שקורין בעמידה כדי שיראו הקהל כמו בהגבהה וכ"ז דוחק].

אבל להנ"ל היה מקום לומר באופן חדש מה שלא נהגו כר"ת בספרים דבאמת מה שלמד ר"ת במזוזה מספרים הוא רק לענין צורת הנחה שצריך להיות באופן שהספר יכול לעמוד במקומו אבל אין איסור בעצם קשירת ספר בעמידה דצורת הנחת המזוזה הוא כמו בס"ת הנסמך מעצמו אבל הס"ת גופיה אם יכול לסומכו על ידי דבר הוסמך סגי בזה, וצל"ע בזה אם נחמיר במזוזה הנלמדת בס"ת יותר מס"ת גופא ואמנם זה משום שבמזוזה נלמד דין צורת הנחה כיון שההנחה עצמה מצוה היא ולכן צריך צורת הנחת כבוד הנקבע מראש על ידי גדרי הנחת כבוד הרגיל בלא קשירה ואחיזה, דאחר שנקבע הצורה לא יועיל מה שתופסו ואוחזו, אבל בס"ת אין דין מצוה בהנחה עצמה אלא שיניחנו בכבוד ואז יש לעשות באופן המועיל בכל גווני.

אבל שוב נראה דאינו נכון דהרי אפי' בארון שרומו כרחבו נקט ר"ת בתוס' במנחות שם שאם יעמידנו בו חשיב כקבורת חמור אע"פ שיש דבר המחזיקו.

שיטת ר"ת בביאור ענין הדימוי לס"ת נתבארה לפי נוסח' התוס' בשמו כמו שהובא לעיל, אולם להמובא בשטמ"ק בשמו משמע לפרש בכוונתו שהיה מנהג בזמן ר"ת לעמוד לס"ת כשהוא עומד על הבימה בעמידה (כמו ס"ת ספרדי שלנו) גם כשעומד במקומו שכתב בזה"ל, וז"ל שם, ועוד אנו רואין מנהג בכל יום שכל זמן שהס"ת זקוף על הבימה כל העם עומדים וכשהוא שוכב על הבימה הן יושבין אלמא חשבינן לה כל זמן שהוא זקוף שלא כדרך מקומו ע"כ, ולפ"ז אין ראייה לניד"ד לענין שיעור ההיטוי דסגי בכל דהו.

וגם מה שכתבתי דיש חילוק בין נוסחת התוס' שלנו לנוסחת התוס' חיצונית שבשטמ"ק בביאור ראיית ר"ת כשהס"ת עומד אינו מוכרח דיתכן לפרש גם התוס' שלנו כהתוס' חיצונית, דס"ת עומד היינו עומד ע"ג הבימה, רק דהמנהג אינו סובר כן, (ועכ"פ הספרדים שיושבין כשהס"ת מונח אף בעמידה אבל גם אצלנו כשהמגביה יושב ומחזיק הס"ת בעמידה הכל יושבין ואולי משום דאזלי' בתר האדם שהוא יושב), וגם השו"ע בשם שבה"ל אינו סובר כן לענין חכם וכפשיטת דגמ' בהוריות שם והפמ"ג מדמה ס"ת לחכם, ומ"מ אם נימא דר"ת סבר דכל דרך עמידה בס"ת לא חשיב יושב במקומו לא דמי לדברי הגמ' בהוריות והשו"ע שם, רק דק"ק הלשון בתוס' שלנו שנקטו הש"ץ מושיבו ומשמע דכשעמד עדיין לא הושיבו הש"ץ אלא החזיקו.

(ו) יעוי' בתוס' במנחות שם שכתבו וז"ל הלכך נראה בין לפי' הקונטרס בין לפי' ר"ת דכאיסתוירא דכשירה היינו באלכסון לא שוכב ולא זקוף אי נמי כמין נון מחצה שוכב ומחצה זקוף וכן פי' בקונטרס בלשון אחר וכו' עכ"ל, ותמצית כוונתם דבגמ' שם מבואר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דשייך כאסתורא שיהיה כשר ומפרשי לה התוס' שהכונה שעשאו בשינוי משאר מזוזות ואעפ"כ כשר ואם נפרשו שהוא באלכסון או מקופל מעט (ועי' בב"י שם שיש מהראשונים שדחו הצעה זו שתהיה המזוזה מקופלת מעט) אז מתיישב גם לדעת רש"י שסתם מזוזה עומדת וגם לדעת ר"ת שסתם מזוזה שוכבת, דהרי הוא בשינוי ואעפ"כ כשר.

ובפנים התוס' לא נתבאר להדיא האם נקטו ביאורם הזה בדעת רש"י ור"ת עצמם או שנקטו כן רק אליבא דמנהג רש"י להניח מעומד ואליבא דר"ת להניח בשכיבה, אבל לא שרש"י ור"ת ביארו כן גופא.

והנה ממה שהזכירו התוס' דפירושם השני שהיא מקופלת נזכר ברש"י בפירושו השני משמע שפירושם הראשון לא נזכר ברש"י כלל וברש"י שלפנינו בפירושו הראשון ג"כ משמע דמפרש האסתורא בעמידה לגמרי (ואמנם כתב שם כזה וכנראה שנשמט הציור ואילו הציור שנדפס אח"כ שהמזוזה שוכבת אינו שייך להתיישב לפי אף אחד מן הפירושים), וגם בתוס' מתחילה כשהביאו פרש"י הזכירו שאסתורא מעומד הוא, ומתחילה כשהביאו פירוש ר"ת ג"כ כתבו שאסתורא הוא שנתון לרחבה.

היוצא בזה דתירוצם של התוס' בסוף דבריהם לכאורה הוא ביאור חדש אליבא דסברת רש"י ור"ת אף דר"ת עצמו לא ס"ל כן, וגם אפשר דמשמע כן לפו"ר ממש"כ השטמ"ק והרמ"א כן כפשרה בין הדעות.

עכ"פ יש כאן דעה דהאלכסון הוא מצורת הנחתו והוא האסתורא דמשמע שם מסוגיית הגמ' (כולהו מזוזתא וכו') שהוא לכתחילה, וא"כ קשה לטעון דהדעה הזו הסוברת שאלכסון היא צורת הנחתו יסבור דבעי' רק אלכסון בזוית מסויימת, ויש לצרף דעה זו.

ומ"מ אינו מוכרח כולי האי דיש לדחות ולומר דהרי דעה זו מתחלקת גם אליבא דפרש"י וגם אליבא דר"ת ולפרש"י צריך שיהיה אסתורא דומיא דמעומד ולר"ת צריך שיהיה אסתורא דומיא דמושכב אם כי אין ספק שבסגנון ובלשון התוס' הוא מאוד דחוק מחמת שמעמידין האסתורא באופן אחד לשני הדעות.

ז) יש שכתב דמאחר דעיקר מה דס"ל הוא כרש"י ממילא יש הניח מעומד כרש"י ולהטות רק קצת, ויש להוסיף בחידוד הדברים, דאם ניכנס לספקות שיש שיעור להטיה א"כ מטונך יש מקום לחשוש שאם היטה יותר מדי לפרש"י כבר הפסיד לפרש"י, דהרי אם נימא שיש שיעור להטיה הנצרכת והמותרת אע"פ שלא נזכר בתוס' א"כ כבר תוכל לטעון דההטיה נוטה לאחד מהצדדים (היינו דיש מקום לטעון דרש"י מצריך שלא יהיה הטיה מרובה מעמידה ור"ת אינו מצריך שיהיה דוקא הטיה מרובה לשכיבה וכן יש לחשוש להיפך), וא"כ מאחר דעיקר הדין כרש"י ממילא כדי לצאת עיקר הדעה לדינא בוודאות יש להטות רק קצת כדי שלא להכנס לצד שאינו יוצא יד"ח.

ומ"מ א"צ להגיע לחשש זה שאין לו מקור, אבל מ"מ כתבתי הדברים אם נימא דחזי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לאצטרופי ע"כ לטעמיך דהנוקטים להיפך.

ויש להוסיף בחידוד הדברים דה"ה אם נתפוס דאין מעכב השיפוע לכו"ע ג"כ מוטב לעשות קרוב למעומד דהרי לפרש"י לכתחילה יש לעשותו מעומד ממש (ומש"כ התוס' בסו"ד כבר נתבאר דהוא דעת התוס' לפי מנהג פרש"י אבל לא דעת רש"י עצמו ונתבאר כע"ז גם בדברי הגר"א אליבא דהמנהג דבס"ת כיון שאין מעכב עבדי' כרש"י ולא מוטה), א"כ עדיף לעשות קרוב למעומד מלעשותו קרוב למיושב או אפי' פחות קרוב למעומד.

היוצא מזה דבין אם נאמר שאין צד שהוא לעיכובא שיעור ההיטוי (אלא למצוה בלבד שלא להטות או להטות ככל הפחות ממה שהוא עיקר הדין כל חד לפי שיטתו) ובין אם נאמר שיש צד שהוא לעיכובא שיעור ההיטוי מ"מ בין כך ובין כך יש טעם במנהג להטות רק מעט.

(ח) בב"י סי' רפט כתב בשם רבינו ירוחם נכ"א ח"ז (קעט ע"ד) יש מפרשים באלכסון לא מעומד ולא מושכב אלא מוטה מעט הרגל של המזוזה של מטה מרוחק מעט מהכותל וכן ראיתי לרבותי נוהגים והעולם נהגו כרש"י עכ"ל, ומבואר להדיא דההיטוי הוא מעט בזה שמרחיק רגלו מראשו מעט.

(ט) כ"כ עוד כמה גדולים (דעת קדושים יו"ד סי' רפט סקי"ח, הגר"ח"ק במזוזות ביתך בשעה"צ ס"ק סא בשם החזו"א, חוט שני מזוזה עמ' קלב קלג, קה"י בשם החזו"א הובא בביאורי סוגיות מזוזה ס"ס טז, קונטרס המזוזה ס"ק מא, ועי' ארחות רבינו ח"ד עמ' רמט) דסגי בהיטוי מעט, ודלא כמנח"א ח"א סי' לו.

(י) ובשולי הדברים אעיר דר"ת מסכים שאין איסור לתופסו בעמידה כמפורש בדבריו דכשהס"ת עומד כל העם עומדין, וגם הגבהת הס"ת בירושלמי ומסכת סופרים הוא בעמידה, ורק קאמר ר"ת דצורת הנחה של כבוד היא בשכיבה אבל זמן מועט ודאי לית לן בה.

כשמניחים הספר בין מנין למנין או כשיוצאין להפסקה אם יש ענין להניחו בהיטוי והמנהג להניחו בשכיבה, אע"ג דעיקר ההלכה כרש"י, ומבואר מזה דרש"י אינו סובר שיש איסור להניחו זמן מה בשכיבה, רק דמזוזה צורת ההנחה נקבעת לפי דרך הכבוד ואם משנה מזה פסול אבל בס"ת הוא צורת הידור והיכא דאפשר אפשר ועכ"פ באקראי אין איסור.

השלמה לתשובה לגבי שיעור הטיית המזוזה

במה שהערתי על החומות ירושלים שכתב דמה שמניחין בארון הס"ת הוא שיהיה קל לשולפן ולא תליא בפלוגתת רש"י ור"ת והערתי דמנהג הספרדים בעמידה גם בזמן קריאה, שוב יתכן ליישב דכיון שאינו מונח בקביעות לשם הנחה אפשר דמודה ר"ת שאין בזה איסור בעמידה וכמו שמודה ר"ת בשעת הולכה ובשעת הגבהה שמותר להעמידו, וכע"ז מצינו שהאיסור להשאיר ספר פתוח אינו בשעת שימוש בספר ואפי' מעט זמן באקראי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להרבה פוסקים שרו, ומ"מ ממה שלא הקפידו לעמוד כשהס"ת מונח באופן משמע משמע שלא נקטו כר"ת שאוסר לשבת כשהס"ת בעמידה.

והנה לפי מה שהביא השטמ"ק בשם תוס' חיצוניות דכשהס"ת היה מונח בעמידה היו עומדין א"כ בודאי שאין כן מנהג הספרדים היום, אבל לפי מה שנתבאר בפנים התשובה דאולי לשי' התוס' שלנו בדעת ר"ת החיוב לעמוד הוא רק כשהש"ץ מחזיקו ולא כשמונח בעמידה בהטיה מעט על הבימה א"כ יש לדון כשמונח בתוך קופסה.

ובפנים התשובה כתבתי דגם כשמונח בתוך קופסה חשיב עמידה ולא הטיה (אף דהתוס' מודו בהטיה וכן"ל) משום שעומד על ידי קופסה, ומוכח מהתוס' ממה שדימוהו למה שבתוך ארון הברית דמבואר מזה שסברו דמה שעומד שלא מחמת עצמו חשיב עומד ולא שוכב, ואף דיש מקום לדחות דשם הארון הברית הוא גוף נפרד וכאן הקופסה קבועה ומחוברת, מ"מ גם בפרשיות הרי סובר ר"ת שהם שוכבים אף שהקופסה קבועה וחתומה.

במה שכתבתי בביאור המנהג שבס"ת מניחין מעומד כמ"ש הגר"א העירוני דהגרי הגר"א שם מציין דגם בפרשיות נהגו כרש"י להניח בתפילין מעומד, ומ"מ ע"ז י"ל דבתפילין טעמא אחרינא איתא בהו דבתפילין לא שייך לעשות פשרה כיון שאין מה שיחזיק ויתפוס את הפרשיות לעמוד על עצמם בהטיה לכך עבדי' כרש"י כיון שעיקר ההלכה כרש"י.

ולקפל הפרשיות בתפילין כעין נ' כפופה א"א אף דלחד מהתירוצים בתוס' במנחות לג הנ"ל מרויחים בזה שיטת ר"ת, מאחר דבמזוזה לדעת ר"י הוא פסול בכה"ג כמ"ש הב"י ביו"ד סי' רפט, וממילא לא חיישי' להרויח עוד צד כשמפסידים צד אחר ובפרט דגם ברש"י אינו ברור דלפירושו הראשון הוא כשר וגם מה שנקטו כן התוס' אליבא דפרש"י אפשר שהוא רק אליבא דהפירוש השני ברש"י (ובחוט שני כ' שלא יטה מידי את המזוזה דיש לחשוש שלא יצא ובשם הגר"ז גרוסברד שמעתי משום שיש ב' תירוצים בתוס' אם הוא כנ' כפופה או באלכסון וממילא יש לחוש שהתירוצים חולקין זע"ז, ובאמת יש לציין דבנ' כפופה יש פוסלין כנ"ל, ואז אולי גם באלכסון יהיה פסול לאידך תירוצא ומ"מ קצת דוחק לחדש שיטה שלא נזכרה בראשונים מאחר דבשטמ"ק וברמ"א משמע שכשר לכו"ע ועי' ברבינו ירוחם הנ"ל, אף שבתוס' אינו מוכרח וכמשנ"ת בפנים התשובה).

ומה שמניחין הס"ת בארוה"ק בהטיה קצת כבר כתבתי בפנים התשובה דיש מקום לדחות הראיה ממנהגינו דחיישי' לר"ת [וכמו שנקט הצ"ח] ואינו סותר להמנהג שהזכיר הגר"א בביאורו דנהגי' כרש"י, דבהטיה כזו כיון שאינו יכול לעמוד בפני עצמו י"ל דחשיב כעמידה וכמו שנתבאר בפנים התשובה.

והנה ר"ת כמשנ"ת מודה שמותר להחזיק הס"ת בעמידה דמה שהצריך שכיבה הוא רק בצורת הנחה של קבע, דצורת הנחה צריך שיהיה מונח, וכדמשמע בתשובת הרשב"א (הובא ברמ"א יו"ד סי' רמב סי"ח לענין חכם ועי' פמ"ג או"ח סי' קמא משב"ז סק"ב) דכשהגיע הספר למקומו אפשר לישב ועמידה לא חשיב לר"ת הגיע למקומו דאינו מונח

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כתקנו ומה שנתבאר בשטמ"ק וברמ"א דר"ת מודה בהטיה היינו כשהוא מוטה כעין שכיבה שהוא צורת הנחה שיכול לעמוד בלא שיחזיקוהו.

האם מותר לאשה למרוט שער פנים בראש חודש

הנה

יש כאן ב' שאלות הא' מצד צוואת ר"י החסיד, והב' מצד מלאכה בראש חודש.

ומצד צוואת ריה"ח היה מקום לדון בטעם הדברים אם שייך רק לבאר שהתקנה היא משום סכנה או שאפשר לומר בזה טעם אחר..

ובמקו"א כתבתי טעם בתקנה זו דמצינו בכ"מ שהחמירו הפוסקים בכבוד ר"ח כגון לענין סעודה ולענין כובע של שבת (זה ממעשה רב בשם הגר"א) וממילא אפשר שהנהיג בזה כמו שמצינו בחוה"מ ובאנשי משמר יעו"ש, ואם כנים הדברים ונקבלם א"כ לא חמיר כאן מחוה"מ דשרי בכה"ג.

ובאמת יש שהעיר (וגלח הכהן ח"ג פ"א עמ' מט) דבנוסחאות צוואת ריה"ח אי' שלא לספר הראש או הזקן בראש חודש ומשמע דמקום הפנים אינו בכלל האיסור (וכמו דאשכחן לענין נגעים ששיער הפנים אינו בכלל הראש והזקן דבקר"א), וכן הראה עוד ליד אפרים קו"א סי' נז שלמד מדברי הריה"ח הנ"ל דאשה אינה בכלל זה ולכאורה לפי דיוקן כ"ש שאפי' באיש בשאר מקומות אינו בכלל זה אם כי בתהל"ד סי' רס סק"א חלק על היד אפרים ויש בזה עוד אחרונים לכאן ולכאן.

אולם ראיתי מובא שבנוסח אחד של צוואת ריה"ח אי' אין לגלח ולהסיר השער בר"ח ואולי הכונה בזה על כל שער, אך בודאי שיש להסתמך על כל שאר הנוסחאות דבסתמא אזלי' בתר רוב ספרים עי' שו"ת רשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' רלב שלמד כן ממש' סופרים.

והנה מצד מלאכה בר"ח הנה בפוסקים מבואר דלא כל מלאכה בכלל זה, וכמדומה שאין תגלחת בכלל מנהג הנשים בר"ח, ועי' במשנ"ב ובה"ל סי' תיז דמבואר שם שעכ"פ במקרה שאין מנהג ידוע או מנהג איסור מלאכה בסתמא אין חיוב על האשה לפרוש מכל מלאכה בר"ח, ועי' בפוסקי זמנינו ג"כ שהזכירו כמה מנהגים שונים בזה ולע"ע לא ראיתי אם הזכירו תגלחת.

ואפי' אם הו"א שתגלחת סתמא היתה בכלל המנהג (או דנימא שאחר שנהגו כן משום ריה"ח כבר נכלל במנהג הנשים בר"ח), מ"מ אם מריטת שער הפנים לכאורה אינו בכלל זה, דהא אפי' בחוה"מ שרי כמבואר בשו"ע, ולא מסתבר להחמיר בר"ח יותר מחוה"מ (וכע"ז יש בפוסקים שלמדו מלאכות שלפני התפילה מחוה"מ), וכן ראיתי בביאורים ומוספים על המשנ"ב סי' תיז שהביאו בשם האשל אברהם מבוטשאטש ובשם החוט שני דאין להחמיר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בדבר האבד בר"ח בנשים יותר מחוה"מ, ומה שהובא שם בשם המור וקציעה דיעשה ע"י אנשים אינו קושיא לעניננו דגם בחוה"מ מה שאפשר לעשות בלא מלאכה יש לעשות.

איש שספק שבה רצה אם יכול לצאת מאשתו

הנה

בספק רגיל משמע בירושלמי פ"ק דתענית והובא בפוסקים שהוא כחזקה שאמר כהרגלו ויכול לברך שוב, ואפשר שגם א"צ לחזר אחר מי שיוציאנו, כיון דחזקה לדידן הוא כודאי, ואף שיש מן האחרונים שכ' שכן אינה חזקה גמורה דסמכי' על קטן בזה מ"מ אין בזה חשש ברכה לבטלה כל עוד שצריך לחזור מכח החזקה.

אבל אם יש במצב של ספק חזקה, כמו שמצינו באופנים שונים שדברו בהם הפוסקים שיתכן שיש בהם אומדנא שאמר רצה וממילא אין כאן ודאות שצריך לחזור (כגון שיש לו הסתברות שאמר רצה, או שהוא אדם הרגיל לשכות, או שקרא בדקדוק מתוך סידור ומשער שאמר רצה, ואכמ"ל בדברי הפוסקים בנידונים שונים) יש לדון בזה אם יכול לצאת מאשתו.

דהנה במשנ"ב ס"ס קפח סקל"א מוכח דמי שלא הזכיר רצה בסעודה ראשונה ושניה חוזר רק מדרבנן (ונתבאר במקו"א ממשנ"ב שם דמי ששכח בסעודה ג' אינו חוזר כיון דהוא פלוגתא אם יש חיוב בהמ"ז אז וממילא פלוגתא אם חוזר ברצה וספק ברכות להקל, ומבואר דהוא מדרבנן), וממילא יוצא ממנה כרגע רק חיוב דרבנן.

והנה כ' השו"ע סי' קפו ס"א דבדרבנן יכולה אשה להוציא את האיש, ולכאורה כ"ש כאן דהנידון רק בספק דרבנן.

ויש להוסיף דעצם הנידון אם אשה חייבת בבהמ"ז מדאורייתא הוא ג"כ ספק כמבואר בשו"ע ובמשנ"ב שם, וממילא שאפי' אם היה חייב מדאורייתא יתכן שהיתה אשה יכולה להוציאו, דהרי כבר יש כאן ב' ספקות, חדא דשמא כבר אמר "רצה", ועוד דשמא חייבות מדאורייתא, וכ"ש השתא דנתבאר שהחיוב של הזכרת מעין המאורע הוא רק דרבנן ובדרבנן אשה יכולה להוציא בתורת ודאי.

והנה חיוב אמירת ברית ותורה אינו ברור באשה עי' סי' קפז ס"ג ברמ"א, ולכך כתב הבה"ל בסי' קפו הנ"ל דמיירי שהאשה אמרה ברית ותורה, וזהו דלא כדעת הג"א ועי' בזה ברע"א ברכות כ' ע"ב, ובחזו"א סי' כח ס"ק ו' ז' נתקשה דהרי אינן בר חיובא לענין הזכרת ברית תורה עי"ש מה שכתב בזה, ומ"מ לדינא מסכים לפסק הבה"ל ודלא כהג"א הנ"ל.

וראיתי מי שהעיר (תורת חיים וחסד ח"ג עמ' רמה) דגם בהזכרת יו"ט לכאורה לא תוכל להוציא האיש מהך טעמא גופא דאינה מחוייבת בפת ביו"ט לכמה פוסקים (והרחבתי בפרט זה במקו"א), וממילא אין הזכרת יו"ט בברהמ"ז של האשה חובה, אבל לפי דברי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

המשנ"ב והחזו"א הנ"ל שיכולה להוציא בברית ותורה אף שאין מחוייבת אפשר דה"ה בזה, עי"ש מש"כ בזה.

מי שאקלע לבית הכנסא בזמן אזעקה ומפחד האם יכול להתפלל להקב"ה בזמן זה

במשנ"ב

סי' א סק"ח התיר לומר מודה אני בידים מטונפות והטעם כתב משום שאין מזכיר בזה הנוסח לא שם ולא כינוי.

וזהו דלא כהאוסרים (והאוסרים הם היעב"ץ בסידורו, ודעה ראשונה בקיצור של"ה מס' חולין בהג"ה ענייני נט"י שחרית, ודעת היש אומרים בספר עבודת הקודש להחיד"א א' א', ועי' בספר מאיר עוז על המשנ"ב שם מש"כ בחקירת דעת היעב"ץ והיש אומרים בחיד"א באיזה אופן אסרו, ועי"ש מה שהביא לדייק מרבינו יונה שיהרהר בלבו וכו' ואינו מוכרח דהרי בזמן רבינו יונה עדיין לא נהגו במודה אני, שהוא מבעל סדר היום, וממילא לא חייב שם אלא להרהר בלב אבל אפשר דבפה עדיף).

ועי' להגר"ח"ק בדעת נוטה ח"א תשובה יז שהתיר לומר מודה אני גם כשצריך לנקביו, ולגבי מקום הטינופת כתב שם דמעיקר הדין שרי אך מי שיכול להשתמט מזה עדיף, ומ"מ יוצא דלדעתו בשעת הדחק אין איסור.

ועי' בספר צדיק כתמר יפרח עמ' ה' מה שהובא שם כעי"ז בשם הגר"א"ל שיכול לומר תפילה בלא שם כשהוא בבית הכנסא כשיש לו צער מחמת עצירות המעים, דהו"ל כשעת הדחק, ואין איסור בכה"ג (ולגבי תפילה שאינה נצרכת דוקא שם נהג לומר בלב ולא בפה).

ובשו"ת ארץ צבי סי' נב כתב ג"כ להתיר לומר מודה אני במקום הטינופת וזהו דלא כמנחת אהרן כלל א' סק"ה, ומה שהביא שם דמדומי ראייה (כלשונו) מאיסור אמירת פסוקים בבית הטבילה לא זכיתי להבין כוונתו דהרי פסוקים אסור לומר גם בידיים מטונפות וכאן הותר, וכמו"כ הרב מנחת אהרן גופיה התיר להרהר מודה אני במקום הטינופת אע"ג דפסוקים אסור להרהר, וכנראה שאינו ממש ראייה אלא זכר לדבר ועדיין צ"ע.

ולפ"ז ה"ה בענייננו עכ"פ שיש לו צער ופחד והוא בבהכ"ס יכול לומר מלבד דברי תחנונים בלא הזכרת השם.

לגבי תחינות שתקנו חכמים ופיוטים בלא שם הוא יותר חשש לאומרם בבהכ"ס, אף אם אין בהם שמות ופסוקים וכיו"ב, דיש שהצריכום גניזה (עי' בספר גנזי הקודש מה שהביא דעות בזה), ולכך יותר טוב שינסח תחינה מלבד.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומה שבמודה אני הקילו יש לומר כיון דמעיקרא נתקן והונהג לאמרו בידים מטונפות (וגם דבמשנ"ב סוף סי' ד כתב דעכשיו שבית הצואר פתוח הידים מטונפות בשעת שינה מ"מ נראה דגם בזמן קדום מזה לא היה מן הנמנע שיהיו הידים בחזקת מטונפות), ושאיני קצת מפיוטים.

ובספר מאיר עוז על המשנ"ב שם הביא שמועה בשם הגר"ק שחכך בדעתו שלא לומר מודה אני במקום מטונף, ומ"מ נתבאר דלא סבר כן מעיקר הדין אלא מחומרא בעלמא וכמשנ"ת ונתבאר ע"פ הגר"א ל"ל שיש לחלק בין מקום שיש צורך עכשיו לשאר מקומות.

וכן כתב הגר"ק שמי שלא אמר מודה אני ונזכר בבית הכסא יאמר שם (פתחי חיים עמ' מה) ועי"ש בדברי הרה"מ"ח שכתב הטעם שהוא כדי שלא ישכח, והיינו טעמא דכיון שקבלוהו עליהו אמירה זו כעין חובה א"כ יש בזה צורך שלא ישכח לאומרו שם ולכן יכול להקל ולאומרו כעיקר הדין.

יש לציין דבבה"ל ריש סי' קצא בשם הט"ז כתב דלא יעסוק בדבר אחר כשמברך ואפי' עוסק במצוה וחזי' דהזהירות הנצרכת בכבוד הוא אפי' במצוה ומסתמא שכ"ש שלכתחילה לא יעשה המצוה דוקא במקום המטונף (ועי' דעת נוטה שם) וכאן הוא בתחינה ויש לדון אם דומה אבל מ"מ לכתחילה יש מקום לומר דהוא בכלל זה.

ומ"מ גם הרב מנחת אהרן שהחמיר במודה אני צל"ע אם החמיר גם בתחינה דעיקר מה שהזכיר שם לגבי מודה אני הוא משום שהוא שבת, וגם הגר"ק שהחמיר לכתחילה בשבח אפשר דבקשה הוא קצת קל מזה, ואמנם בשבח יותר שייך הסברא דהקריבהו נא לפחתך (עי' סוכה נ ע"א) משא"כ בקשות הם צורך האדם, וקרי להו חיי שעה בפ"ק דשבת י ע"א, וגם יש לדון מה סבר המנחת אהרן בנוסח שאינו קבוע במנהג ושללא נתקן והונהג על ידי גדולים כמו מודה אני שהוא נוסח קבוע והוא מנהג קבוע ונתקן והונהג ע"י גדולים, ופשטות לשונו נראה דבגלל השבח.

ועי' במשנ"ב סי' פה סק"ה דפשוט דמותר אדם להתבונן בבה"כ בגודל שפלוחו ושכסופו יחזור כולו להיות עפר רימה ותולעה ואין נאה לו הגאווה עכ"ל, ומ"מ אינו דומה ממש לניד"ד שמדבר נוכח פני ה' ובענייני מעלה.

השלמה לענין תפילה בבית הכסא בזמן אזעקה

לענין תפילה בבהכ"ס שהתיר הגר"א ל"ל לצורך גדול, העירוני דמ"מ יש גם איסור דיבור בבהכ"ס, והשבתי דאיסור זה הוא מהלכות דרך ארץ ומצינו בכ"מ שהותר לצורך גדול, כגון משום סכנתא בפ"ט דברכות ושם לא מיירי בפקו"נ אלא במקום חשש חולי, וכן דינא דנשים מספרות בבית הכסא והובא גם במשנ"ב וההיתר בזה הוא ג"כ לצורך משום ייחוד (ומה שתקנו תקנה בזה לדידי הוא רבותא שאפי' שאינו מנהג דרך ארץ לא חשו ותקנו תקנה קבועה כנגד זה משום צורך דייחוד) וחזי' מזה דלצורך גדול לא הקפידו בזה, וה"ה

בענייננו.

אולם ברמב"ם פ"ה מהל' דעות ה"ו כתב דלא ידבר אפי' לצורך גדול אם כי גם שם בכל הענין לא מיירי אלא בהנהגות הת"ח ולא בדיני איסור והיתר, וכמובן דבמקום צורך גדול שאינו נדחה הוא נידון חדש (וצל"ע על איזה צורך גדול מדובר דהרי הצורך גדול של הרמב"ם הוא חשש חולי דנלענ"ד שהרמב"ם למד מלשון הגמ' ואיהו סבר דהגמ' ס"ל לעיקר כהאמורא שלא סבר כן וממילא גם בחשש ספק סכנת חולי של עמוד החוזר שהוא סכנת הדרוקן כמבואר בפ"ב דשבת ואעפ"כ אין זה צורך גדול המתיר לפי שי' הרמב"ם וממילא גם אם מתיר הרמב"ם לת"ח לצורך גדול מאוד צריך שיהיה צורך גדול לכה"פ יותר מצורך גדול ההוא ומסתמא שאזעקה במקרה רגיל לאדם רגיל אינו בכלל זה), וגם אפשר דתפילה לא חשיב דיבור כיון שאינו דרך פריצות, וגם אפשר לחלק בין שעה שנפנה או לא כמבואר בפוסקים (עי' משנ"ב סי' ג סק"ד) דלצורך גדול מותר רק כשאין נפנה וכאן מיירי כשאין נפנה.

קרא קריאת שמע בבית הכנסת ערבית קודם זמן צאת הכוכבים לחומרא והיה ניעור עד עלות השחר וחושש שמא ירדם איזה תנאי יכול לעשות

הנה

מאחר שרוצה להרויח כאן גם לצאת של לילה לחומרא וגם של יום מספק נכנס בזה לפלוגתא אם יכול לקרוא ק"ש ב' פעמים בזמן זה של אחר עלה"ש לצאת אחת של לילה ואחת של יום דלדעת השו"ע או"ח סי' נח ס"ה אי אפשר ולדעת הגר"א אפשר [עי' שם צמח"צ שם סקכ"א].

וא"כ יוכל להתנות אם אקרא קריאת שמע היום בזמנה אני מתכוון לקרוא ק"ש עכשיו של לילה בלבד והק"ש השני כקורא בתורה [דהרי בלאו הכי טוב לקרוא עם הצרכות ועם תפילין ולא קודם זמנה].

אם לא אקרא שוב בזמנה אני מתנה שאם הלכה שאפשר לקרות קריאת שמע עכשיו ב' פעמים ולצאת אחת של יום ואחת של לילה אני מתכוון שיהיה כן.

ואם הלכה שא"א אני מתכוון שיהיה אחד של היום והשני כקורא בתורה. [דהרי בשל לילה קיל יותר כיון שיצא מעיקר הדין מל"ס כיון דלחלק מהדעות אין ק"ש של ערבית תליא בלילה כמ"ש צמח"ס ריש צרכות, ותלוי נידון זה ג"כ באיזה שעה קרא בלילה וכאן הנידון כשקרא בזמן שמעיקר הדין חשיב שיצא].

לא נכנסתי בזה אם מהני תנאי בק"ש ודברנו מזה במקומות אחרים וכאן הוא לפי הצדדים דמהני תנאי.

ואף אם אינו אנוס כלל מ"מ בדיעבד יצא אם קרא בזמן זה (עי' שו"ע סי' נח ס"ד ומשנ"ב

בדין שאסור להתיר נדר במקום רבו האם הוא רק כשרבו יחיד מומחה או שדין זה נוהג גם כשרבו צריך להתיר בשלושה

דביו"

סי' רכח ס"ב אין לאדם להתיר לכתחלה במקום רבו וכו', והנה עצם מה שאסור במקום רבו הוא גם אם הוא עצמו מתיר בשלושה כמ"ש הש"ך רק דיש לדון באופן שרבו הי' צריך ג"כ להתיר בשלושה דהיינו בצירוף עוד שנים האם הוא בכלל איסור זה שאסור להתיר במקום רבו או דילמא כבוד הרב הנזכר כאן הוא רק מצד יחיד מומחה.

ובעלמא מצינו שלא להורות במקום רבו ולא לראות סכין במקום רבו ושם רבו מיירי ביחיד ולא בצירוף עוד שנים, אולם גם אין משום ראיה להיפך אף דשם אין הנידון דוקא ביחיד מומחה.

ונידון זה הוא בעיקר נפק"מ לזמנינו האם אפשר להתיר בשלושה כשיש רבו בעיר או מופלג וכיו"ב.

ובלבד שם ס"ב משמע דדין זה הוא רק מצד יחיד מומחה שכתב דכיון שחלקה התורה כבוד למומחה בהיתר נדרים לפיכך לכתחלה לא יתיר וכו' ע"כ, ומבואר מזה דדין זה שלא יתיר במקום רבו הוא כשרבו מומחה אבל האידנא משמע לפ"ז שאינו נוהג.

ועי' גם בב"י מה שהביא כאן שכתבו הרא"ש (נדרים פ"ג סי' ג) והר"ן (נדרים כג. ד"ה והיתר) שאם התירוהו הדיוטות אישתרי ליה דלא אמרו אין מתירין אלא מפני כבודו של חכם ולכתחלה דוקא וכו' עכ"ל, ומדקאמר הדיוטות ולא קאמר תלמידים משמע דהחכם הנזכר כאן הוא מי שאינו בכלל הדיוטות והדיוטות הוא בד"כ שם למי שאינו מומחה.

וראיתי שבערוה"ש שם סעי' ה' ו' עמד בנידון זה והרחיב בזה ותמצית דבריו דלפי פשטות דינא דגמ' היה נראה שדין זה אינו נוהג כשהרב אינו יחיד מומחה אולם מבואר שם דלפי איזה צדדים היה צריך להחמיר בזה אף באופן זה שהרב מתיר בצירוף עוד שנים שגם בזה לא להתיר במקום רבו, ועי"ש מה שדן בזה בדעת הטור והשו"ע, ולמסקנא נקט שם שכבר נהגו להקל בזה עי"ש הטעם.

מי שקידש ובין הקידוש לנטילת ידים שמע אזעקה ויצא למקלט וחזר לסעודה האם יכול להמשיך בנטילת ידים או שצריך לקדש שוב

במשנ"ב

סי' רעג סקי"ב וסקי"ג ובשעה"צ ובבה"ל שם האריך בזה והביא בזה כמה דעות, ועיקר מסקנת הבה"ל להלכה שאם יצא מחמת אונס וחזר אינו מעכב בדיעבד, בפרט שיש כאן חשש ברכה לבטלה, אבל אם נשתהה הוא יותר חמור, ומבואר שם מלשון הבה"ל ("שאינן להחמיר בדיעבד וכו' בדלא שהה") דהכרעתו אמורה רק כשלא שהה מחוץ לשם בין קידוש לסעודה, ואף שבשעה"צ הביא דעות שגם בזה א"צ לחזור ולקדש, מ"מ במשנ"ב סקי"ג בסוגריים הביא רק המצריכים לקדש באופן זה, וגם רוב האחרונים שהביא הבה"ל מחייבים באופן זה (היינו שלחן עצי שיטים סי' ו ס"ב ודרך החיים דיני קידוש במקום סעודה ס"ג וחי"א כלל ו סכ"א ושוע"ר סי' רעג ס"ה והפותח דברים והנחלת צבי סק"א והמקילים בזה הם התוספת שבת סק"ח והמחה"ש על המג"א סק"א, היוצא בזה דהמחמירים הם רבים מן המקילים ואף דלא שוו לגמרי כל המחמירים באופן שלא שהה מ"מ בשהה מודו).

היוצא בזה דבאופן ששהה צריך לחזור ולקדש ובאופן שלא שהה בדיעבד א"צ לחזור ולקדש.

ומ"מ באופן שיש מי שיוציא אותו ראוי שיוציא אותו כיון דמבואר בבה"ל שם שכל האופנים תלויים בפלוגתא ורק בדיעבד נקט כהכרעתו הנ"ל וכן הוא במשנ"ב סקי"ב לענין יצא וחזר.

ולענין כמה שיעור השהיה הפוסלת לא נזכר להדיא במשנ"ב (ורק לענין לכתחילה כתב המשנ"ב בסקי"ב בשם המג"א סק"ה בשם המהרי"ל דלא יפסיק אפי' במקומו אפי' זמן קצר, אבל כאן בדיעבד עסקי' וביצא חוץ למקומו), אולם היה מקום לטעון שהוא בשיעור ברכה אחרונה של הקידוש, ועי' שע"ת סק"ב בשם גינת ורדים כלל ב' סי' כ שדן באופן ההפכי ששהה במקומו דבזה בדיעבד אם שהה עד שעברה הנאתו דכוס קידוש אינו חוזר ומברך ומשמע דלפי מה שנתבאר להלכה לחלק בין שהה במקומו ליצא ושהה א"כ בכה"ג שהמתין עד שעברה הנאת כוס הקידוש צריך לברך.

ויוצא מזה קצת חידוש דתליא במקדש ששתה את היין אף דאפשר שהמסובין לא שתו כלל או ששתו קצת כיון שמוציאם בשתיית היין ושותה במקומם א"כ מוציאם בכל הקידוש והכל נמדד לפי שיעור הנאת שתיה מכיון שהמקדש עושה כן (ולכאורה במקדש משערי' וכמו שמצינו בשיעור עיכול שנמדד בהאדם האוכל עצמו).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויש להעיר עוד דמצוי שנוטלים ידים בחדר אחר למרות שאין רגילים שאוכלים בחדר אחר, ולכאורה המנהג בזה להקל מיוסד על הדעות דיציאה בדיעבד אינו מעכב כשחוזר מיד, ואמנם בשו"ע ורמ"א בסעי' א הובאה דעה להקל בדעתו בשעת הקידוש לעבור מחדר לחדר (ויש דעה בשו"ע המקילה ברואה מקומו, וכן בשומע מקומו, עי' בשע"ת סק"ב), אבל משמע שלא נהגו להקל כדעה זו אלא רק בצירוף עם מה שחוזר מיד, אולם בשם החזו"א הובא להדר ליטול באותו החדר, והטעם שלא סמך החזו"א על הספק ספקא הנ"ל אינו מוכרח שחלק על הכרעת המשנ"ב לענין יצא ממקומו בדיעבד, אלא דסבר שאינו לכתחילה לכו"ע לצאת בין קידוש לסעודה (וכנ"ל במשנ"ב סקי"ב בשם מג"א בשם המהרי"ל דלכתחילה אפי' במקומו לא יפסיק אפי' זמן קצר וי"ל דכ"ש יציאה אפי' בלא הפסקה), ממילא אין כאן ספק ספקא להתיר לכתחילה.

ושמעתי על גדול אחד מתלמידי החזו"א (הגר"י בויאר) שרצה להחמיר בזה ומשום שהיה שעה"ד הקל בזה, ואם השמועה נכונה יש לבאר כנ"ל דאם נקבל הס"ס הנ"ל הוא מ"מ רק בדיעבד וכל שעה"ד כדיעבד דמי כמ"ש הט"ז בכ"מ.

כלה בשבע ברכות האם חייבת לענות לזימון ולשמוע השבע ברכות וחיוב נשים בזימון בשמחות

לכב
וד

ידידי שאר בשרי הג"ר ישראל מאיר מורגנשטרן שליט"א בעמח"ס המטבח כהלכה ושא"ס חשובים

עיינתי בדברים ששלח כת"ר, ובודאי שאין לפקפק על עיקר המכוון שטוב שנשים יענו לברכת זימון גם באירועים עכ"פ בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו או באופן שיש שמש המצרפן, מאחר שיש צדדים לחייב דבר זה לפי כמה דעות נכבדות כמו שיתבאר, ומ"מ אכתוב קצת איזה עליהם ללמד קצת זכות מה שיש שלא נהגו בזה.

בגוף הנידון שדן כת"ר לענין אולם של נישואין או סעודה של שבע ברכות שיש בו הפרדה בין נשים לגברים לחייב באופן שאיתרע מילתא ומקצתן רואין אלו את אלו לענ"ד אינו מוכרח כ"כ שיש בזה דין צירוף מדינא עכ"פ במקרה רגיל (לאפוקי משפחה מצומצמת וכיו"ב) שיש צורך להפריד בין הגברים לנשים, ואם היו יכולים בלא טירחא להפריד לגמרי ביניהם היו עושים כן, ומה שלא עלה בידם לעשות כן בשלמות אינו כדין ב' חבורות שמקצתן רואין אלו את אלו, דהרי כוונתם שלא לאכול יחד כלל, ומה שרואין אלו את אלו הוא כעין כשלון דרך טעות, ומה שייך לומר שקבעו לאכול יחד כשהראיה היא בטעות בלבד.

והנה באמת נפלה מבוכה בהך סוגי' דזימון דמחד משמע דרואין אלו את אלו סגי כדי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לקבוע יחד, ומאידך גיסא מצינו בסי' קצג ס"ג דקביעות מקום בעינן ואם אכלו יחד בלא קביעות מקום לא חשיב קביעות.

וגדולה מזו משמע במשנ"ב שם סקכ"ה שכל הדינים המבוארים לענין קביעות בברכה ראשונה בסי' קסז (כגון הסיבה לדידהו וישיבה לדידן ועי"ש עוד, ומ"מ עי' בבה"ל ריש סי' קצה דבחי' הרשב"א מבואר שכשנכנסו מתחלה לאכול כשרואין אלו את אלו מצטרפין משום דהוי כהסבו יחד, ומשמע שם שכן גם דעת השטמ"ק ושהרמב"ן חולק ושאינן הלכה כדברי הרמב"ן בזה, ועי"ש במשנ"ב סק"ו ובבה"ל עוד פרטים ודעות השייכים לעניינים אלו, ולהלן יובאו דברי המשנ"ב שם בסק"ו) נוהגים גם לענין קביעות לזימון, ומבואר בזה שההגדרה מצומצמת ומוגבלת ממה שהיינו צריכים לרבות אם היה לנו רק דינא דרואין אלו את אלו.

וגדולה מכולן לשי' הרמ"א בסי' קצג שם בטעמו הראשון כשאוכלין ישראל בבית הגוי לא חשיב שיש להם קביעות, ובפשטות גם בזה הביאור שעצם קיומו של הגוי בסעודה מערער את שלוות הסעודה ומפקיע את הרגשת הקביעות.

[יש להוסיף עוד דבבה"ל ריש סי' קצט מבואר דההגדרה של מי שאין לצרפו לזימון מחמת שהוא רשע וע"ה היא הגדרה רחבה יותר מההגדרה של צירוף למנין לדבר שבקדושה, כדי שלא יהיה בקירבה אצלו, ויתכן להוסיף בזה עוד דלענין צירוף לזימון מאחר שהוא דבר התלוי בקביעות אין זה שם של קביעות כ"כ כשאוכל עם אדם שצריך להיות מופרד ממנו וחכמים הטילו גדר זה כדי שלא יתקרב אצלו, ומ"מ אי"ז ההגדרה של שאר הדברים דתליא בדעתו דאילו כאן לא תליא בדעתו דגם אם רוצה לקבוע עמו ככל דיני קביעות אינו נקבע, ומ"מ מה שרבנן הפקיעו כאן יש מקום לומר שהוא מדיני הקביעות, ובפרט אם נימא דזה גם להסוברים זימון דאורייתא].

ומעשים שבכל יום שבמסעדות אין מזמנים יחד גם אם הזדמנו כמה יר"ש לאכול באותה השעה משום שלא קבעו לאכול יחד ולא אכפת להו לאף אחד מהם באכילתו של השני.

וגם לגבי בחורי ישיבות אין דעת כל הפוסקים שוה בזה ועכ"פ דינא דרואין אלו את אלו לכה"פ לחלק מהפוסקים אינו שייך בבחורי ישיבה כהגדרה הפשוטה של רואין אלו את אלו.

וחזינן מזה דכל מה שרואין אלו את אלו מצטרפין היינו אחר שיש קביעות ביניהם ורק לא הזדמן להם בפועל לאכול באותה הרשות ממש ובכה"ג רשויות אין מעכבות וסגי במה שרואין זה את זה לצרפן, אבל אם להיפך לא רצו לקבוע לאכול יחד וביקשו להפריד ביניהם כי לא ניחא להו לאכול יחד אלא שלא צלחה ההפרדה ביניהם לא חשיבא הך טעותא (היינו הכשלון שנעשה במחיצה ובהפרדה) להחשיבן כחבורה אחת מחמת זה.

והיינו דמבואר בדין קביעות מקום שלא כל הרואין אלו את אלו מצטרפין, דדין רואין אלו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

את אלו נאמרו כאשר יש קשר ביניהם לפי תנאי זימון והיו יכולים מחמת עצמם להחשב כחבורה אחת, שרק מחמת מגבלות המקרה הוצרכו להשתבץ בחדרים, אבל כל שחלוקין הם ביניהם אינם מצטרפים, והחלוקה המחלקת ביניהם היינו אפי' רק על ידי שלא קבעו מקום, וק"ו כשלהדיא קבעו כל אחד מקום בפני עצמו בכוונה תחילה כדי שלא יאכלו יחד משום שאינם רוצים לאכול יחד ממילא היאך נחשיבן כחבורה אחת.

ואף שיש קשר ביניהם מחמת שמחת הנישואין מ"מ כבר הביא כת"ר בשם האחרונים (פמ"ג סי' קצה משב"ז סק"ג וא"ר שם סק"ד ועי"ש בט"ז, וכך פשטות השו"ע אה"ע סי' סב סי"א בשם הרא"ש דהוא דין רק בצירוף לענין דחשיב סעודה מחמת הילולא אבל לא שיש כאן צירוף בעצם הגדרת החבורה להחשיבן כחבורה אחת לענין זימון, ואדרבה ממה שצריכין כל חבורה בפני עצמה לברך ברכת חתנים משמע דאין זה מהפך את דינם להיות כחבורה אחת אלא ככמה חבורות שהצטרפו, ועי' להלן מה שאכתוב אם יש ללמוד מזה שא"צ החתן והכלה להיות שם) שעצם השמחה עצמה אינה מצרפת לענין ברכת זימון אלא רק לענין ברכת חתנים (היינו מש"כ הרא"ש בפ"ב דסוכה סי' ח והטור או"ח סי' קצה שמצטרפין מחמת הנישואין, ועי' בזה בשו"ע אה"ע סי' סב סי"א), וכ"ש בני"ד.

ונראה עוד דאפי' לשי' השלה"ג בברכות לז' ע"א שהביא כת"ר שהנישואין מצרפין את המסובין גם באופן שאין רואין אלו את אלו מ"מ באופן שיש טעם הפכי שלא לצרף שהוא כעין כוונה הפכית לא מהני ברכת החתנים לצרף, דאין זה דינא דגמ' שהנישואין או הברכת חתנים מצרף אלא כעין אומדנא וסברא להחשיבן אבל אם אינם רוצים להצטרף הו"ל כב' סעודות של נישואין ואין מצטרפין זה עם זה.

והנה במשנ"ב סי' קצה סק"ו הביא פלוגתא אחרונים לענין ב' חבורות שנכנסו לבית אחד על דעת שלא לאכול יחד ומקצתן רואין זה את זה אם מצטרפין ודעת האו"ז והגר"א ורוב האחרונים שמצטרפין וצריך להתיישב היאך ליישב דין זה עם הדינים דלעיל (ובמשנ"ב שם מלשונו שכתב אבל הרבה אחרונים וכו' וכ"ד הגר"א וכו', משמע מזה שתפס המשנ"ב לעיקר שמצטרפין, ואולם יעוי' בבה"ל שדעת הרמב"ן דבעי' הסיבו עם דעתם לאכול יחד ודעת הרשב"א והשטמ"ק משמע דלא בעי' אלא או הסיבו או דעתם לאכול יחד, ולדידן אכילה על שולחן אחד מחשיב שם כהסיבו כדברי השו"ע וכמ"ש השו"ע לעיל סי' קסז, וכתב שם שאין הלכה כהרמב"ן במה שהצריך ב' התנאים, וקצ"ע דלא לסתור למה דמשמע במשנ"ב גופיה בסק"ו דמהני אף אם לא נכנסו על דעת לאכול יחד, ואולי חזי' מזה דבאמת לא הוה ס"ל שכך עיקר הדין), ומ"מ בני"ד הוא קל יותר מכיון שמשדדלים לפעול שלא להצטרף ולא ניחא להו להצטרף.

ומ"מ גם אם נחשוש לרואין אלו את אלו אע"פ שלא נכנסו לאכול יחד מ"מ דעת הבה"ל סי' קצה ד"ה שתי לעיקר הדין כדעת הרא"ה והרשב"ש והגר"א דצירוף רואין אלו את אלו הוא רק כשכל חבורה שנכנסה לאכול יחד היה בהם שיעור זימון אבל בנ"ד אין שיעור

שביחא שאלות המצוות בהלכה

זימון בנשים לחודייהו אף אם נימא דטוב להם להחמיר כדעת הרשב"א שמחמיר בזה.

וכ"ז אינו בהכרח תלוי בנידון האחרונים אם שייך לעשות תנאי וכוונה הפכית שלא להצטרף לזימון (פמ"ג משב"ז סי' קצז ס"א ובספרו ראש יוסף ברכות מז ע"א ד"ה רב ושוע"ר סי' קסז סי"ח וסי' ריג ס"ו בסוף הסוגריים, חכמת שלמה סי' קצג ס"א, אג"מ או"ח ח"א סי' נו ותשובות והנהגות ח"א ומה שציין שם לשוע"ר ומקור חיים לבעל החו"י ועוד, ארחות רבינו ח"ג עמ' רב) או לא (דעת תורה להמהרש"ם סי' קצג ס"ב בשם הגאון מבוטשאטש בא"א שם, ועי' באר משה ח"ג סי' לב), דשם הנידון הוא באופן שיש צירוף הנראה לעין כגון שנהנה בנוכחות חביריו בסעודה ומהשתתפותם ורק עושה תנאי שלענין זימון אינו רוצה להצטרף אבל כאן הרצון שלא להצטרף היא משוקעת בהגדרת הסעודה עצמה ובמציאותה שאין רוצים הגברים לצרף הנשים עמהם לסעודתם וגם לא להיפך ומה שאולי נעשה טעות או מכשול ורואין מקצתן אלו את אלו אינו סיבת צירוף (היינו עכ"פ במקרה רגיל בסעודה ציבורית של אנשים יראים ושלמים וכנ"ל).

ואפי' שמש יש לטעון שאינו מצרף בכה"ג כיון שבאמת אין רצונם להצטרף יחד.

ומ"מ מאחר והדברים דלעיל אמנם נכונים לדינא במקרה שברור שלא רצו לאכול יחד (כגון בבית מלון שיש ב' מוסדות שבאו לאכול שם ואינם רוצים לערב את תלמידי מוסד זה עם תלמידי מוסד זה), אבל יש לדון אם שייך להקיש את הדברים גם לגבי סעודה שמטרת ב' הצדדים (היינו הגברים והנשים) היא אותה המטרה, והרווח שיש לבעלי השמחה היא מב' הצדדים, שבוזה אין לנו ראייה ברורה לומר שהוא בכלל הסברא הנ"ל, ולכן אני מסכים כיהודה ועוד לקרא לדברי כת"ר שלכתחילה ראוי גם לנשים יר"ש בעלות נפש לענות לזימון שם, אך עם כ"ז מ"מ אין למחות בהמקילות בזה משום שיש להן טעמא רבה לסמוך בזה דההסתברות הפשוטה כך היא.

ובאמת זה צ"ב מה הגדרת צירוף, דהנה בש"ס ופוסקים נאמרו כמה גדרים בזה, אבל עדיין יל"ע האם הגדרת הצירוף היא שיש להם כוונה משותפת באכילה זו או שנוח להם לאכול יחד, ואם נימא דצירוף הוא במה שנוח להם לאכול יחד א"כ בגברים ונשים שהרגילות הוא שמשתדלים ככל האפשר (עכ"פ במה ששייך בלא טירחא מרובה גם אם היעד נכשל בחלקו) להפריש ביניהם ככל האפשר שלא יאכלו יחד, א"כ הפשטות היא שאין כאן כוונה לאכול יחד כיון שאין כאן כוונה לאכילה משותפת, ולא ניחא להו לאכול יחד ואין זו כוונתם, ולכאורה ממה שנזכר קביעות מקום בדוך פלן משמע שצריך שכוונתם תהיה לאכילה משותפת מה שמוגדר שנוח לכל אחד שחביריו עמו באכילה, וכן ממה שיש צד ברמ"א שכשיש גוי זה מפקיע הגדרת האכילה יחד הוא ג"כ מענין זה, ועד כאן לא פליגי אלא כשכולם רוצים לאכול יחד בלא הגוי אבל כשאין רוצים לאכול יחד כלל לא מהני דיני צירוף (כדין חבורה בדרך שלא קבעה מקום דלא מהני דיני צירוף וכנ"ל) ולענ"ד זה עיקר הדין.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומאחר דכל הנידון כאן מיירי בנשים לא אמנע עצמי מלציין דמה שפסק השו"ע ס"ס קצט שנשים שאכלו עם האנשים חייבים בזימון הוא מילתא דתליא באשלי רבירבי ואמנם השו"ע פסק כדעה זו, אבל בראשונים יש כמה דעות בענין חיוב נשים בזימון, עי' רש"י ותוס' והרא"ש על הגמ' ברכות מה ע"ב ועי' בשבט הלוי ח"א סי' לח [ועי"ש ח"א סי' נ] במה שבזמנינו נשים לא נהגו בזימון בתורת חובה גם כשאכלו עם האנשים, עי"ש מה שכתב בזה, ויש לציין שיש ספר בשם מנהג ישראל תורה שחלק ממטרת החיבור הוא למצוא מקורות מדברי הפוסקים למנהגים שונים שלכאורה נשתרבו כנגד השו"ע ונו"כ, ובנושא זה במהדור"ק שלו על השו"ע או"ח סי' קצט נשאר בצ"ע, ובעל השבט הלוי בהסכמתו לספר זה ציין בזה למש"כ בשבט הלוי, אם כי מסקנת השה"ל שם הוא רק באופן שהנשים לא סיימו עם האנשים, אבל מצרף שם למסקנתו גם מה שיש דעות שאין נשים בכלל חיוב זימון (ועיקר דבריו שם ליישב המנהג), ומסתמא היה מצרף הדברים גם בניד"ד שיש בזה קולא גדולה שלא לצרף וכמו שיתבאר.

דינים היוצאים

הפשטות שאין רואין אלו את אלו כשאין כוונתם לאכול יחד וכ"כ כמה ראשונים ופוסקים וכן נקט המשנ"ב סי' קצה סק"ו בדעת השו"ע, ורוב האחרונים והגר"א חולקים ע"ז, ובדעת המשנ"ב גופיה צריך לדון.

באופן שאין צירוף בחבורה אחת שיעור זימון כמו בניד"ד עיקר הדין שאין מצטרפין שכך דעת כמה ראשונים.

דעת הרבה אחרונים שאפי' תנאי לחוד מועיל בשביל להפקיע מעצמו הצירוף לחבורה ובכך לפטור עצמו מחיוב זימון אבל אינו מוסכם לכו"ע.

במקום שעושים טעדיקי להפריד בין החבורות ואין רצונם להתחבר לאכילה אחת כלל נלענ"ד דאי אפשר לחייבם מדינא.

חיוב זימון בנשים הוא מחלוקת ולכן במקום צירוף ומנהג מבואר בשה"ל שמקילים בזה.

בניד"ד בנשים בשמחות לפי מה שנתבאר החיוב קליש מכמה טעמים ולכן אין בנו כח לומר שמחוייבות לענות לזימון אבל אפשר לומר שיש בזה דבר טוב.

אם רובוט יכול לצרף

לגבי מה שדן כת"ר על צירוף שמש אם יועיל רובוט המשמש ביניהם להנ"ל שצירוף הוא דבר משמעותי המחבר בין החבורות א"כ צירוף צריך להיות על ידי דבר חשוב שיש בו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

משמעות לצדדים אבל מעשה קוף בעלמא כגון סרט נע המעביר את המאכלים בין חדריו בית מלון וכיו"ב (ואפי' בין בני סעודה אחת), אין בו חשיבות לצרף החדרים יחד, ואין חילוק בין סרט נע לרובוט המיוצר בצורה זו או אחרת דסו"ס אין כאן דבר חשוב המצרפן.

ואפי' אם נימא שיש מקום להבין שיש כאן קשר בין הסועדים על ידי שהאוכל נעקר מהמטבח לב' החבורות בפ"א מ"מ אין לנו מקור להשוותו לדין שמש וכ"ש דכל דין שמש עצמו הוא חידוש ואין לך בו אלא חידושו והבו דלא לוסיף עלה.

בניאור דברי הגרשז"א שהביא בת"ר

כת"ר הזכיר שהגרשז"א התבטא שתמוה למה קוראים לכלה רק לז' ברכות ולא לזימון ופירש כת"ר שתמיהתו היתה על כל הנשים בשמחה ולא רק על הכלה ולגבי כל שמחה ולא דוקא שמחת נישואין, ויתכן שיש קצת מן הדוחק בזה וצריך לדעת באיזה הקשר נאמרו הדברים, ומ"מ לאור הדברים דלעיל אם גם הגרשז"א סבר כן א"א לפרש את דבריו כמו שפירש כת"ר.

אבל יתכן לבאר באופן אחר וזה יתרץ גם את הדוחק הנ"ל, דהנה יש צד שכדי לצרף העשרה לברכת חתנים צריך שיצטרפו לזימון שזו פשטות הסוברים דלקמן דז' ברכות הם רק על בהמ"ז, ועי' בהגר"א סי' סב סקי"ב שלכאורה סבר שהוא מדין הזימון (ויש תמיהה בדבריו ועי' משכ"ב בבאר אברהם ח"ב עמ' קיח), ועי' פת"ש אה"ע סי' סב סק"ח מה שנסתפק בזה בשם הזכור לאברהם אם צריכים העשרה לאכול פת ושחכ"א אמר דדי אם אכלו הרוב ועי' במנחת פתים סי' סב ס"ה מש"כ עוד בגדרי הדין כמה צריך שיאכלו ומה יאכלו, ובהאלף לך שלמה או"ח סי' צג נקט דהחתן בודאי צריך לאכול שם ולא מהני אפי' אם אכלו עשרה בלא החתן אבל אם אכל החתן אם סגי בג' שאכלו עמו עי"ש.

ומה דלדעת הרמ"א שם בס"ז הפנים חדשות א"צ לאכול שם אינו ראייה שא"צ העשרה לאכול שם, ויתכן דגם השלה"ג דלעיל סבר כן עכ"פ מצד ההגדרה שצריך שיצטרפו לזימון כדי להתחייב בברכת חתנים, ואפי' החולקים דלעיל דס"ל שלברכת חתנים א"צ רמת הצירוף כמו לזימון מ"מ י"ל דלא סגי באוכלת בביתה (לפי הצד דלהלן שאין מברכין ברכת חתנים בלא הכלה) וא"כ צריך איזה צירוף ביניהם, ומ"מ לשיטתם לכאורה א"צ שתענה הכלה דוקא לזימון.

וכן יש סוברים דהחתן והכלה צריכים שיהיו שם [כפשטות הריטב"א כמוצות ח וסוכה כה, והנה לכאורה גם פשטות השו"ע אה"ע סי' סב ס"י, שכ' שאם יצא החתן עם הכלה לבית אחר י"א שאין אומרים שם ברכת חתנים וה"מ שדעתו לחזור וכו' (תוך שבעה, נו"כ), ומשמע לפו"ר שמהיכן שהלך אין ז"ל שאין אומרים, ול"ע, ודברי השו"ע שם מיוסדין על דברי התוס' והרא"ש ועוד, אולם לעיל הצאתי דברי השו"ע שם צסי"א דאם נחלקו לחצרות כל חצורה מזרכת צפני ענמה ברכת חתנים ומשמע דאי"ז מלך צירוף אלא מלך שכולם נחשבים שאוכלים צסעודת ההילולא מחמת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הילולא וכמו שמסיים הטעם בשו"ע שם, ולכן גם לא מועיל לפטור כולם בצרכת חתנים אחת כיון שצאמת אינם חצורה אחת, רק נחתיצו בצרכת חתנים, ולכאורה לפ"ז סעי' זה בשו"ע קותר מה שמשמע בסעי' הקודם שם, אולם צאמת אין כאן סתירה דצאמת אס' אין החתן והכלה כלל כאן אין כאן סעודת הילולא, אבל אס' אין החצורות וכל החצורות כאן צאו מחמתן א"ל שיהיו דוקא עם חצורה זו דוקא, דהעיקר שהחצורות צאו מחמת ההילולא ויש כאן הילולא לפנינו במקום סמוך, וממילא אין צריך שמשמע הכלה אין הז' ברכות, אבל יש לומר דאין מכאן ראייה מידי, דהנה דנו האחרונים בגדר חיוב ז' ברכות אס' הוא חובת ציבור או חובת יחידים או חובת חתן וכלה, ועי' מנח"י ח"ב סי' מג ועוד, והנה אס' הוא חובת יחידים א"כ אע"ג דנחלקו לחצורות צריכה כל חצורה לזמן מ"מ גם כל יחיד חייב וכו' ש' החתן והכלה, ואס' נימא דהוא חובה על החתן והכלה ועל הציבור א"כ צניד"ד לא נפטרה הכלה אס' לא שמעה, אבל אס' נימא דהוא רק חובת ציבור א"כ צלאו הכי אין דברי השו"ע מוציין דסגי שיש כאן ציבור שמצרכין, אלא אס' כן הוא נימא שהוא חובת ציבור על כל חצורה לחוד ועל היחידים והחתן והכלה אין חובה כלל, אבל מ"מ מדברי השו"ע הנ"ל אין הכרח לומר כן].

וממילא היה מן הראוי לצרף את הכלה לזימון ולא דמי לשאר הנשים בסעודה שדעת כולם שלא לצרפן לסעודה, דהרי הכלה יש לחשוש לדעה שהיא חיוב לצרפה ולולי הכלה אין כאן סעודה כלל וק"ל.

ויש להוסיף עוד דהנה נחלקו הראשונים אם הז' ברכות הם מחמת ברכהמ"ז (תוס' פסחים קב ע"ב) או לא (עי' מש"כ הרמב"ן כתובות ח' ליישב המנהג ועי' ש' רשב"א וריטב"א ומאירי ור"ן ובעל העיטור ועי' תוס' ורש"ש בכתובות ז'), ופשטות ל' הרמב"ם פ"ב מהל' ברכות ה"י והשו"ע אה"ע סי' סב ס"ה (מברכין וכו' בכל סעודה וכו') וס"ז (ומברכין וכו' אחר בהמ"ז) וס"ט שהוא נאמר עם בהמ"ז, ובהאלף לך שלמה אה"ע סי' קח נקט דז' ברכות הם חלק מבהמ"ז כעין הזכרת מעין המאורע בבהמ"ז (וצריך לומר דמ"מ אינו ממש כהזכרת מעין המאורע דהרי לא מצינו עוד מעין המאורע שהוא רק חובה על הציבור במקום, ומ"מ יש שנקטו שהוא באמת חובה גם על היחידים, ועי' שו"ע אה"ע סי' סב סי"א דאם נתחלקו לחצורות כולם מברכים ברכת חתנים, אם כי לא נזכר שם להדיא שהוא חובה על כל יחיד מהם, ועי' ט"ז אה"ע סי' סב סק"ט דמשמע שהוא חיוב לב' הדעות בשו"ע שם סי"ב, ועי' בשו"ת מנח"י ח"ב סי' מג מש"כ בנידון זה אם הז' ברכות הם חיוב לומר על הסעודה דוקא ואם יש חיוב על כל יחיד בסעודה לשמוע), ויש לציין בזה דלגבי ברכת אבלים יש משמעות בל' השו"ע ביו"ד שהוא כעין דין אזכרת מעין המאורע, ולכן לפי הצד שהכלה צריכה לשמוע ז' ברכות טוב לצרפה לזימון מדין שמיעת הז' ברכות.

ומ"מ הגרשז"א אמר כן רק בתורת תמיהה ולא בתורת מחאה מכיון שיש שיטות ששייך לסמוך עליהם וכו"ל, אבל יותר טוב לצאת שאר השיטות כשאין הפסד, בפרט דהמנהג שהביא הרמב"ן שם לברך שלא במקום סעודה (מלבד בשעת נישואין עי' אה"ע סי' סב ס"ד) אינו נוהג היום, וגם השו"ע וסייעתו לא פסקוהו, ובפרט שפשטות הגמ' שהוא מחמת הסעודה כמ"ש בבהגר"א אה"ע סי' סב סקי"ד, ובפרט דגם להרמב"ן שם משמע דלולי המנהג עיקר צורת הברכה מדינא דגמ' היא אחר בהמ"ז, וגם להסוברים שא"צ הכלה להיות שם בז' ברכות (היינו שי' הר"ן בסוכה שם דשייך בחתן בלבד ג"כ ועוד ראשונים)

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מ"מ עיקר צורת הברכה היא על החתן והכלה וכמ"ש כת"ר בשם הערה"ש אה"ע סי' לב סל"ז שהוא מנהג יפה שישמעו החתן והכלה הברכות משום שהוא לברך אותם, ויש להוסיף דגם זה עיקר צורתה ברכה שהוא בא מחמת וחזן מסימן טוב יש בזה גם קיום המצוה כמאמרה וכ"ש לפי מה שנהגו להביא הכלה לז' ברכות גלו אדעתייהו להחמיר שתשמע הכלה הברכות ומאחר דהברכות הם מן הבהמ"ז כנ"ל א"כ טוב להחמיר גם בזימון כנ"ל ובפרט לאור הנ"ל לענין תליית זימון בז' ברכות כדלעיל.

והנה באמת אם נפרש כן הערת הגרשז"א א"כ הערה זו אינה לכו"ע דהרי נתבאר בשו"ע אה"ע שם סי"א בשם הרא"ש דאם אכלו סעודת הילולא בכמה חבורות חייבים כל חבורה בברכת חתנים אע"פ שאין כל חבורה חייבת לשמוע ברכת חתנים ממקום ששם אוכלים החתן והכלה, וכן אין חייבת כל חבורה לזמן עם החבורה של החתן והכלה אלא בפני עצמה (פרט זה מתבאר לעיל מדברי האחרונים וממשמעות השו"ע), וממילא מבואר בזה שיש ברכת חתנים אף שאין מצטרפים לחבורת החתן והכלה, א"כ בניד"ד הכלה אפשר שחייבת בברכת חתנים אף שאינה חייבת בזימון דהרי מצד המחייב בברכת חתנים נתחייבה משום שאכלה בסעודת הילולא אבל מצד הזימון לא נתחייבה שהרי לא אכלה עם החבורה המזמנת (ובעצם לא אכלה עם ג' אנשים), וכנ"ל.

אולם המדקדק יראה שעדיין יש כאן צדדים חשובים להחמיר בזה לכתחילה, דהרי יש דעות דהברכת חתנים צריכה להיות עם הכלה ואם לא נצטרפה לסעודתם לא נתחייבו בברכת חתנים, ואף שא"צ שהחתן והכלה יאכלו בחבורה של המברכים דוקא וכנ"ל, מ"מ הרי יש אומרים שחיוב ברכת חתנים הוא לכה"פ בחבורה החייבת בזימון (עי' מהר"ש קלוגר דלעיל ועוד) ממילא כדי שהכלה תתחייב בברכת חתנים תצטרך להצטרף עם החבורה של ג' אנשים ולזמן עמהם.

ולמרות שאין חיוב מן הדין להחמיר כצדדים אלו מ"מ כיון דגלו דעתייהו להחמיר להביא את הכלה לשמיעת הז' ברכות כדי שיתחשב שהיא אכלה בחבורה של זימון ממילא היה צריך להביאה לזימון ג"כ וקל להבין.

ומ"מ יש ליישב המנהג אם ס"ל שאין מביאין אותה אלא לסימן טוב בלבד כדברי הערה"ש אבל יותר טוב לצאת כל הדעות כי ירא שמים יצא את כולם.

שבת קיד ע"א אל תקברוני לא בכלים שחורים ולא בכלים לבנים ובו'

שבת

קיד ע"א, אל תקברוני לא בכלים שחורים ולא בכלים לבנים וכו', לכאורה משמע שהיה מנהגם לקבור הצדיקים בלבנים והרשעים בשחורים, שאם תאמר דהכונה שמן השמים מלבישין אותם לפי מידתם, את הצדיקים בלבנים והרשעים בשחורים, א"כ גם הוא ממה נפשך ילבישוהו לפי מעשיו ולא היה לו לחשוש להיות כחתן וכאבל, ומכיון שהיה אדם גדול לפי מנהגם הוזקקו לקבורו בכלים לבנים, ועל זה אמר אל תקברוני בכלים לבנים, ואעפ"כ גם לא בכלים שחורים אלא כדמפרש ואזיל.

אמנם רש"י כתב שהרשעים בנהגם פניהם כשולי קדירה, ולכאורה קאי על פניהם, ומקורו מגמ' דר"ה [ז ע"א], ודכוותה גבי צדיקים הם עצמם לבנים, ואפשר דהיינו כמ"ש בויק"ר [פ"ל] שהצדיקים פניהם מאירין כחמה וכלבנה וככוכבים וכו', אבל הלשון משמע דגם הבגדים בכלל, ואפשר דכוונת רש"י דהיינו הך גם הבגדים בכלל זה ואפשר דלבושי הנפש הרוחני הם מעצמות הנפש ג"כ, ובאסתר רבה פ"ג יד א"ר שמעון בר אבא בשם ר' יוחנן אין רשעים נידונין בגיהנם אלא ערומים, וגם אין בזה פלוגתא דר' יוחנן בב"ר פ' ויחי איהו גופיה אמר המאמר כמו כאן.

אלא כוונת הגמ' שמתחילה כשבא לידון בב"ד של מעלה נידון עם בגדים שנקבר עד שנפסק דינו ואז הלבש אותו מחלצות, והצער הוא על זמן שבינתיים בלבד, או בנוסח אחר היה ירא בענוותנותו שמא מקומו בין הרשעים ויתפלאו שהלבישוהו בגדי שמחה אבל לא שהרשעים לבושים בבגדים אלו, ואפשר להמשיל הענין לחולה מסוכן שבא להתאשפז בבי"ח ושם מחליפין כל בגדיו לבגדי חולים ופשיטא שאינו ראוי לבוא בבגדי חג למקום כזה, ומאידך גיסא המתמנה להיות שר גדול ושם מלבישין את השרים בבגדי המלכות אינו ראוי לבוא לשם בבגדי אבלות וקרעים, וק"ל.

ביצה ט"ז ע"ב רבי אומר וכו'

ט"ז ע"ב, רבי אומר וכו', משמע דאין תורת עירו"ח כלל ב"ט, ואף מידי דאסיר ברה"ר שרי בחצר חוץ ממוקצה, וכן דעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, כמו שהביא הב"י [או"ח סו"ס מטז], וע' במ"ב [סי' תקיט סק"י] על הרמ"א שם, מה שנתבאר שם דיש פוסקים שחולקין ע"ז לדינא.

ביצה

ביצה ב ע"א בתוס' ד"ה דתנן תימה והלא הוא בסיס וכו'

ב' ע"א בתוס' ד"ה דתנן, תימה והלא הוא בסיס וכו', משמע מדבריהם דלגבי בסיס א"צ שיהיה בסיס כל בין השמשות, אע"ג דלענין מוקצה דמחומר הזכירו התוס' להלן ד"ה דתנן מחוברין בה"ש ולגבי נבלה ג"כ הזכירו שנתנבלה בשבת, ומיהו יש לחלק דהתם גבי מחומר ונבלה אינו מצוי שבתחילת שבת יהיה תלוש ונבלה ואח"כ יהיה מחומר ובע"ח ויחזור ויהיה תלוש ונבילה, משא"כ גבי בסיס שיוכל להיות בסיס גם באמצע שבת.

ביצה

אכן אכתי יש לציין הא דאמרי' בזרק לאשפה [שנת קכ"ד ע"ג, ועי"ש נמוס' קכ"ה ע"א ד"ה אס] דכדי לאוסרו בעי' זרק מבעוד יום ש"מ דבין השמשות קובע גם באופן שיוכל לעשות אותו המעשה מאמצע שבת.

ולענייננו לא משמע ליישב דהתוס' לא הוה משמע להו דמיירי בפסולת של אוכל שבת, דאדרבה סברא היא שערך שולחנו מע"ש ואלו פוסלת חדשים מסעודת שבת, ועכ"פ הו"ל להתוס' לומר כן בא' מן התירוצים דמיירי בהונח בשבת, אי סבירא להו דלא נעשה בסיס בכה"ג.

פסחים קטז ע"א פתח ואמר עבדים היינו

פסח ים

קטז ע"א, פתח ואמר עבדים היינו, איתא בפמ"ג או"ח סי' תרעו א"א סק"ה דהעבד אין דינו כגור לענין שיכול לומר אלהי אבותינו וא"צ הגר לומר אלהי אבות ישראל משא"כ בעבד, ויש לדון בזה מהא דאי' כאן דרב נחמן אמר לדרו עבדיה עבדים היינו, ואי' בתשובות רב נטרונאי [או"ח סי' קלח] דכל אחד מחייב לומר עבדים היינו ואם אמר רק הפסוקים שמבואר מזה שהיו אבותינו עבדים לא יצא ידי חובתו, דעבדים היינו משמע היינו עבדים אילו לא הוציאנו משם, ומייתי קרא דכתיב ואמרת וגו' עבדים היינו וכו', הלכך מבואר מזה דשייך לומר לעבד עבדים היינו ואינו צריך לומר עבדים היו ישראל, ולא מסתבר דגוי יכול לומר לו עבדים היינו דדין והגדת לבנך הוא לומר לאדם אחר וזה מתקיים גם בעבד או בת"ח אחר כדלעיל, אבל למעשה אין מזה ראיה, דלא הא בהא תליא, אלא עבדים היינו כולל כל מי שהיה עבד אם לא הוציאנו הקב"ה ממצרים, ועבדי ישראל הם בכלל זה, מיהו בלאו הכי כל זה אם נימא דרב נחמן סבירא ליה נמי דלית הלכתא כמתני' הנ"ל דבכורים [פ"א] דגר אומר אבות ישראל, אלא כמ"ש הר"ש שם ושא"פ [ע"י נו"כ זאו"ח סי' נג סי"ט וסי' קט"ז ס"ד] ע"פ הירושלמי [שם] דגר אומר אבותינו, אבל אי נימא דרב נחמן לא סבירא ליה הכי ע"כ דאין מכאן ראיה לדברי הרמ"א, אלא צ"ל דכיון שאומר עבדים היינו על גופיה והעבד שומעו אין צריך לשנות הדברים אע"פ שהעבד יוצא כשומע ועונה, וכמו ברכת הגומל דאם אומר לו בריך רחמנא דיהך לן וכו' [נרכות נד ע"ג] יצא כדין שומע כעונה אע"פ שאם היה מברך בעצמו לא היה אומר בלשון זו.

ביצה ב ע"ב ומצא בה ביצים גמורות

ביצה

ב ע"ב, ומצא בה ביצים גמורות, פירוש דודאי לא גמרו מאתמול וקשה לי דאכתי ניחוש דילמא גמרו מאתמול ועתידי דמתיילדן השתא ועדיין לא נולדו, ותדע דקסבר רבה כל ביצה דמתיילדא האידנא מאתמול גמרה לה ואטו יולדת מיד בעלות השחר.

ואפי' הוה אמינא שיולדת מיד בעה"ש אבל קודם לכן לא כדלקמן, ואם שוחט בלילה ניחוש דהרי כבר גמרה מאתמול ועדיין לא נולדה.

ועיין רש"י [ו ע"ג ד"ה זי"ט].

ביצה ב ע"ב בתוס' ד"ה גבי דכה"ג חשב סתם ואח"כ מחלוקת וכו'

ביצה

ב' ע"ב בתוס' ד"ה גבי, דכה"ג חשב סתם ואח"כ מחלוקת וכו', ולולי דבריהם יל"ע למה לא הי' מקום לומר דלא חשיב סתם ואח"כ מחלוקת כשהמחלוקת היא באותה הבבא, דאל"כ כל היכא דפליגי ת"ק ותנא אחרינא יהיה הלכה כתנא האחרינא וזה לא מצינו, אדרבה ע"ד הרוב דעת ת"ק מוחזק כדעת הרבים רק על תנאים אחדים מצינו שהלכה מהם כחביריו.

ביצה ג ע"ב בשלמא לרבה וכו'

ביצה

ג ע"ב, בשלמא לרבה וכו', ואף על גב דכשחל אחר חול לכ"ע דרבנן, י"ל דעשו דבריהם כד"ת דעיקרו מן התורה, דכיון שכשחל אחר השבת הו"ל דאורייתא, משא"כ אי גזרי' משום פירות הנושרין ומשקין שזבו אע"ג דהגזירה שלא יעבור על איסור דאורייתא, אבל מ"מ אין מעשה כמותו שאסור מה"ת, דיהי' שייך לומר ע"ז שעושה סניף לדבר שעיקרו מן התורה.

ביצה ג ע"ב ברש"י ביצה טריפה

ביצה

ג ע"ב, ברש"י, ד"ה וכ"ש, ביצה טריפה, והוא פירושא דגמ' דאמרי' וכ"ש בדאורייתא, וכוונת רש"י בזה להעמיד פירוקא דלעיל דמיירי בביצת טריפה, ויל"ע דכיון דאית לי' אפי' בדרבנן כבר מצי לאוקמי במוקצה כפשטה דבריייתא, דכל עצם האוקימתא לעיל נאמר רק לפי הצד שיש חילוק בין הנזכר במתני' בין דרבנן לדאורייתא, וצריך לדחוק דלא אמרו כן אלא לרווחא דמילתא.

ביצה ח' ב רמי בריה דרב ייבא אמר וכו'

ביצה

ח' ע"ב, רמי בריה דרב ייבא אמר וכו', וכ"כ הר"מ [פ"ג מהל' יו"ט ה"א] שמא יאמר הרואה חיה ודאית היא ולפיכך כסה דמו ביום טוב ויבא הרואה להתיר חלבו ע"כ, וכע"ז כתב בשו"ע [סי' תל"ט ס"ח], מפני שהרואה יאמר ודאי חיה הוא, דאם לא כן לא היו מטריחין לכסות דמו ב"ט, ויבא להתיר חלבו ע"כ.

אבל לכאור' טעם זה לא שייך בדתני ר"ז אפילו שחט בהמה חיה ועוף ונתערבו דמן זה בזה אסור לכסותו ביום טוב, דהא התם לא ניחוש להתרת חלבם, והי' מקום לומר דשם חיישינן שיברכו על דם ספק כשכסה א' מהם כבר ובא לכסות השני, דיחששו שדינו כדין חיוב ודאי כמו לענין יו"ט וא"כ ה"ה לענין ברכה, אמנם ברש"י להלן כתב וז"ל, לא כוי בלבד אמרו דאין מכסין ביום טוב, דדין הוא שלא יכסוהו שמא בהמה היא, וטרח טרחא דלא מצוה, ואפילו באפר הכירה, אלא אפילו שחט כו' דאיכא חד דטעון כסוי, אפילו הכי אין מכסין, משום דקא טרח נמי בשל בהמה ע"כ, ומבואר דעיקר הענין הוא משום דטרח טירחא דלא צריך, ואין לומר דהיינו דלא כר' זירא דגם מילתיה דר"ז וגם הך ברייתא נפסקו בפוסקים, וע"כ דלא סתרי אהדדי.

ועוד דע"כ לא שייך לפרש דגזרינן משום ברכה, חדא דלדעת התוס' [ר"ה לג ע"א ד"ה הא] ברכה לבטלה אין איסורה מה"ת וא"כ לא הוי אלא חששא דרבנן, ולשי' החזו"א [או"ח סי' קל"ז סק"ה נספח וסק"ו] גם הרמב"ם [פ"א ה"ט מהל' זרקות] מודה לזה [וע"ע משנת פאר הדור להרמב"ם סי' קה], ועוד דדעת החינוך [מנחם מל, ועי' נשמת אדם כלל ה'] דשרי לברך ברכה שהוא ספק מחוייב בה אם ירצה, ועוד דאם לזה כוונת הגמ' הי' להגמ' לפרש כן בהדיא, הלכך לא שייך ליישב כן בכוונת הגמ'.

והי' מקום ליישב באופן אחר ולומר דחיישי' כשיראה הרואה שמכסה (מי שנתערבו לו הדמים) גם דם טלה יבוא להתיר חלבו של טלה, אין לומר כן, דמכדי מיירינן בגברא דידע דרק חלב חי' מותר, (דאל"כ אין כאן חששא כלל, דמה יש לו להוכיח מענין כיסוי הדם), וא"כ איך שייך שיטעה שטלה הוא מין חיה, ובכוי דוקא שייך לטעות.

ביצה ח' א ע"א דאמר ר"א החופר כו'

ח' א ע"א, דאמר ר"א החופר כו', אין להקשות מזה על הר"מ [הל' שנת פ"א ה"ז] שפסק כר"י במלאכה שאינה צריכה לגופה, דהכא כיון שאינו צריך אלא לעפרה הוה ליה נמי מקלקל, ולכך לק"מ, דבזה גם ר' יהודה לא פליג.

ביצה

ביצה י"ב ע"ב אמר ר' יוסי וכו' אמרו להם ב"ש וכו'

י"ב ע"ב, אמר ר' יוסי וכו' אמרו להם ב"ש וכו', יש לעיין דלא מצינו שהשיבו בית הלל תשובה לדבריהם, וכי האי גונא פריך בפ"ק דברכות [י' ע"ג] בשלמא ב"ה מפרשי טעמייהו וטעמא דב"ש וכו', ויש לומר דלק"מ, דהרי ב"ה לא מודו כלל לדעה זו [דעת ר' יוסי] שיש גזירה בהולכת תרומה או שום דבר לכהן, ולא גרע מכל אדם דתנן להלן משלחין מנות וכו', וה"ה כהן ובמתנות כהונה, ממילא לא הוצרכו ב"ה להשיב לב"ש תשובה לדבריהם, וטענת ב"ה היתה רק לדבריהם דב"ש שגזרו מאי חזו לגזור בזה ולא בזה.

ביצה

אולם במתני' שהיא דעת אחרים ור' יהודה [ע' להלן במסקנת הגמ'] יש לעיין למה לא משני בגמ' תשובה על תשובת ב"ה, דשפיר קאמרי ב"ה, דהרי ב"ש במתני' מודו לטעם דאין משלחין מתנות כהונה, וא"כ היאך שייך ללמוד דבר שזכאי בהרמתה מדבר שאינו זכאי בהרמתה, וכי תימא דלא מפרשי טעמא דב"ש, כדאמרי' [שנת קל"ה ע"א] טעמא דב"ש אתא לאשמעי', זה אינו דודאי מפרשי טעמא דב"ש כבברכות שם, אלא רק תוספת חידוש דין דב"ש לא מפרשי דב"ש במקום ב"ה אינה משנה [לעיל י"א ע"ג ועוד], ומיהו בתוס' מו"ק [ג' ע"ג] לא כ"כ עי"ש, ויש לומר דלק"מ דב"ש טעמא דנפשייהו הוא שיש לגזור בכל הולכת מתנות לכהן, ורק ראיתם לב"ה נדחתה, ובזה א"צ לפרש להדיא טעמם.

ביצה י"ב ע"ב בתוס' ד"ה אין דה"ה אם יבוא לביתו

ביצה

י"ב ע"ב בתוס' ד"ה אין, דה"ה אם יבוא לביתו, והיינו דבירושלמי דמייתי [דמאי פ"ד ה"ג] משמע דכל דבר שאסור לשלח ממינו, הוא גם באופן שהכהן בא לאכול בביתו ממש דגם בזה אסור ליתן לו מזה.

וקשה לי דאע"ג דמצד עצמו א"כ לומר לו שיכול לבוא לאכול, מ"מ תיפוק ליה דיש להתיר מדין טפילה, דבסוגיין מבואר דאם נותן לו לכהן ממה שהותר לו ליתן, מותר לו ליתן לו עם זה ג"כ תרומה, והרי דרך הוא בישראל שמאכיל סעודה לאורח, שמאכיל בסעודתו לכה"פ גם חולין עם התרומה.

ולכאורה דוחק לומר דמיירי שאין אוכל חולין עם זה, דהא בירו' קאמר דבלמוד לאכול אצלו (כלשון המשנה שם) שרי וע"כ אוכל סעודה שלימה כיון דלמודין אצלו, ואפ"ה ההיתר רק משום שלמודין אצלו, ולא מצם החולין אוכל עמו.

ודוחק לומר שכל הסעודה שמביא לו הוא תרומה וכל הסעודה שאוכל בעצמו חולין.

ואמנם הי' מקום לומר דלא שייך טפילה כשמאכיל הבעה"ב ישראל את הכהן בביתו כמה מאכלות כל אחד מהם באכילה בפני עצמה, דאילו באופן זה כל אכילה חשיבא בפ"ע, וממילא גם אם נימא דדרך הוא שיש באכילתו חולין, מ"מ כיון שיש מהן מה תרומה שאוכל בפני עצמה חשיבא התרומה כמביאה בלא טפילה, ודוחק גדול לחדש כן, וכ"ש דברכה ראשונה פוטרת כל הסעודה [עי' זרכות מא' ע"ג], וכ"ש הכא דאיכא גם דעת הסמוכה על בעה"ב בכל מה שיתן מסעודתו [עי' שו"ע או"ח סי' קעט ס"ה ע"פ סוגי' דריש גלותא צרכות מז' ע"ג], וא"כ דוחק לומר דכל אכילה חשיבא בפני עצמה לענין שילוח מנות ביו"ט.

אבל לאחר הדקדוק נראה דאין זה דוחק להעמיד באופן שמאכיל בסעודתו רק תרומה, די"ל דלא מיירי במי שמאכיל על שולחנו כהן בסעודות גדולות של שבת ויו"ט בלבד, אלא בבעל שדה שיש לו שדות ויש לו תרומה ויש לו כהן הלמוד לבוא אצלו לאכול מן התרומה שלו בביתו וכבוד הוא לבעה"ב שהכהן אוכל התרומה בביתו, וממילא אפשר דאין שם חולין כלל (וגם מסיפא דירוש' שהובא בהתוס' ואביא להלן משמע ג"כ דדבר פשוט וניכר הוא שבא הכהן לאכול התרומה ולא שהכהן סמוך על שלחן בעה"ב, אלא הוא כעין מכירי כהונה בבבלי [גיטין ל' ע"א], רק שכאן נוסף שהוא גם אוכל בביתו של בעה"ב).

וגם בלא זה יש להעמיד דכונת הירושלמי דיתן ללבו שבאופן שאין מאכיל עמו חולין אסור.

א"נ דקאי הירוש' בשי' אחרים דלשיטתם לא הותר טפילה כדאי' בסוף סוגיין.

והיה מקום ליישב באופן אחר, דטפילה שייך רק בתרומה, כדאשכחן גבי מחשבת קדשים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

[זמ"ס ז], דמינה מחריב בה דלהו מינה לא מחריב בה ע"ש, וכע"ז לענייננו דרך מין תרומה יוכל להיות טפילה, אבל יותר מסתבר דכ"ש שחולין שייך שיהי' טפילה, אלא דנקט תנא לגבי טפילה ששולח עם מתנות שהורמו מאמש, משום שדרך הוא ששולח לכהן מתנות כהונה.

ביצה י"ב ע"ב בתוס' דה"ה אם יבוא לביתו

ביצה

י"ב ע"ב בתוס', דה"ה אם יבוא לביתו, לדעת הירושלמי גם מתנות שהורמו מהיום שמותר לשולחן לכהן הוא רק באופן זה שסועד אצלו (כפשטות הירושלמי דאין הכונה שהלמודין יכולין ליקח עמהן לבתיהן אלא שהלמודין יכולין לאכול אצל בעה"ב, וגם מסיפא דמילתא בירושלמי שאם אינו למוד אומרים שבא אצלו היום משום שהרים תרומה היום משמע דגם ברישא מיירינן שאוכל אצלו, ואמנם בשו"ע [סי' תקו ס"ג] לא פסק כן, אלא כפשטי' דגמ' בבלי), ממילא כל עיקר ההיתר האמור גבי טפילה, מעיקרא לא הוזכר אלא באופן שבא בביתו לאכול, ואע"ג דכאן סועד עמו חולין, ובהם הותר לו אף לשולחן לבית חבירו כהן כישראל לכו"ע, כדתנן בשלהי פרקין [יד ע"ז] לענין ב"ש אומרים אין משלחין אלא מנות וב"ה אומרים וכו', מ"מ עדיין לא שמענו שעל ידי טפילה הותר לשלוח בתרומה שליחות גמורה מבית לבית, (אבל בתוך ביתו יהי' תלוי הנידון לעיל האם חולין מהני לטפילה או לא).

וכן ממה שכתבתי [ז' פעמים נסוגריים] לדייק דלהירוש' גם ההיתר בהורמו מאמש במודיעו בלמוד היינו כשאוכלו בביתו, וגם בטופל חולין אפשר שלא שמענו להתיר לשלוח בביתו.

ביצה י"ד ע"א ודילמא אצלי אצלו

ביצה

י"ד ע"א, ודילמא אצלי אצלו, קשה לי מנ"ל לגמ' דרב ששת סבר לה כרב יהודה דשמא כתנא דמתני' ס"ל ולא מהני אצלו, וי"ל כיון דלא אשכחנא בהדיא דפליג עליה בהלכתא דאין הלכה כמשנתינו, מסתמא כוותיה ס"ל, וגם ר' יוחנן דאמר הלכה כסתם משנה יש לומר דהיינו כללא ע"ד מש"כ בעירובין [מו], עיין שם, ואין מורין הלכה מן המשנה, עי' סוטה [כז ע"א] ורש"י ברכות [ה ע"א], א"נ שמא הוה קים להו לגמ' שכך סבר רב ששת ולא נהירא.

והעיקר נראה דאפוי פלוגתא לא מפשינן וכיון דרב יהודה מרא דתלמודא הוא ורב גובריה אין סברא לומר דרב ששת פליג עלי' בלא הכרח כל שיש ליישב באופן אחר.

ביצה י"ד ע"א ובכל כחו

י"ד ע"א, ובכל כחו, אפשר דרבנותא קאמר.

ביצה

ביצה ט"ו ע"א לפי שאין דרך חימום בכך

ט"ו ע"א, לפי שאין דרך חימום בכך, במתני' דכלאים [פ"ט מ"ז] תנן דמטפחות הספרים לר"א אסורין בכלאים, ובירושלמי שם בפ' בתרא דכלאים [ה"ז] אמר טעמא דמטפחות הספרים רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן מפני שהוא עושה אותה כמין תיק ונותן ספר תורתו עליה, רבי בא רבי חייא בר יוסף בשם רב מפני שהוא מחמם בה ידיו וכו', וגמ' דידן משמע דפליג ע"ז, ולפ"ז צריך לבאר לסוגיא דבבלי מ"ט אסרו שם, ואם סוגי' דהכא שייך להעמיד גם כר"א דהתם, אבל ברמב"ם [פ"י מהל' כלאים הכ"ז] ושו"ע [יו"ד סי' שא ס"ט] פסקו כר"א במתני' שם, והזכירו להדיא הטעם משום שמתחמם בהן, ושמא י"ל דהכא שאני שהוא קטן מאד לכך אין דרך להתחמם בו, ועי' בביהגר"א [יו"ד שס סקכ"א] על השו"ע [שס ס"ד] גבי הלכה הנזכרת כאן דבלאו הכי אפשר דס"ל דדברי רב אשי לא אתיין כדעת גמ' ירושלמי ע"ש.

ביצה

ביצה ט"ו ע"א מר כי אתרי' וכו'

ט"ו ע"א, מר כי אתרי' וכו', ומדקאמר ר' יוסי אוסר בשחור משמע בשחור לחוד אוסר ולא בלבן, וכן ראיתי בחס"ד בשם שטמ"ק דר' יוסי מתיר בלבן, והיינו משום דה"ה באתרי' דר' יוסי לא היו צריכין ביצת הגיר כמ"ש ר"ח, וא"כ ר' יוסי קאי את"ק ולא אדר' יהודה, דאי קאי אדר' יהודה הוה ליה לברייטא למיתני ר' יוסי מתיר בלבן ואוסר בשחור, אלא קאי אמילתיה דת"ק קאי דמתיר תרוייהו, וצע"ק בהסברת הדברים ע"פ המציאות דכיון דבאתריה דר' יוסי הי' צד הבשר לחוץ ואינו חלק, וכמ"ש רש"י כאן, ועי' גם רש"י ושאר ראשונים במנחות [לה ע"ז ד"ה וגוויקן], א"כ מאי שנא דבלבן שרי, דגם אם אין צריך ביצת הגיד, מ"מ אכתי יש לאסור מטעמא דצחצוח דהא לא גרע משחור לענין זה, ושמא בשחור היה דרך יותר להקפיד על צחצוחו.

ביצה

ביצה ט"ו ע"ב ר"א סבר חלקהו

ביצה

ט"ו ע"ב, ר"א סבר חלקהו, קשה לי א"כ לר"א נמצא אם עשה חלק מהיום לה' שוב אין מצוה בלכם וכמ"ש הערוך [הוצא זהגו"ל סק"ז], וכן משמע בפסחים [סמ ע"ג] דלר"א לא בעי' נמי לכם בסתם יו"ט, וקאמר התם מה ראי' רשות למצוה לר"א התם ביו"ט, עי"ש, וא"כ אמאי אמר לנשאים לכו וגו', דהא עכשיו הרי לא יקיימו מצוה בזה, וי"ל דמ"מ איכא בזה מצוה דשמחת יו"ט [עי' פסחים קט ע"א], ומקרא קדש [עי' רמז"ן עה"ט פ' זא], רק דלא הי' להם לילך קודם משום שת"ת גדולה ממצוה זו, משא"כ למאן דאי' ליה חציו לכם אין בזה ביטול תורה כשעושה חציו, ויש לציין בזה מה שנחלקו הפוסקים אי בעי' חציו ממש ואכ"מ, ועכ"פ אפשר דלכו"ע אין בוטל תורה בחציו, וע"ע ברמ"א [או"ח סי' נל ס"א] ומאירי [נהקדמתו ונשנת קיט ע"ג] בשם ירושלמי ורא"ם [הוצא נשטמ"ק נדרים לו ע"ג] בשם מדרש לענין שינה בשבת, ועוד יל"ע דבפסחים [פ"ו מ"א] קאמר ר"א מה ראי' רשות למצוה, ואמרי' התם [סמ ע"ג] דר' יהושע לטעמיה, והיינו גם דר"א לטעמיה כדמשמע מפשט הסוגי', ואכתי לפרוך ר' יהושע משל י"ט, דשייך בו מצוה, והיינו היכא דלא עבד לה' כלל, אלא לכם בלבד, דבזה מודה ר"א דמצוה הוא ואעפ"כ גם בכה"ג אסרו בו משום שבות, ומיהו הא לא קשיא דשלא כדין עשה דלכתחילה בעי' ר"א כולו לה', וצ"ל דהוא סברא דאורייתא, וצ"ע.

ביצה טו ע"ב התחילו פניהם משתנין

ביצה

טו ע"ב בפ"ב, התחילו פניהם משתנין, עיין רש"י שכתב כסבורין שכועס על כת ששית וכו', וק' דא"כ לפי סברתם שכועס על שאיחרו לצאת הו"ל לר"א עצמו לצאת, ומדלא יצא א"כ למה שיכעס עליהם אם סבור שיש לצאת לשמחת יום טוב.

ואפשר שסברו שעשה כבר הסעודה קודם לכן, ואף על גב דבברכות [ל ע"א] גבי מרימר ומר זוטרא וברש"י שם [ד"ה רז אש"י] מוכח שהיו הדרשנין ברגל הנזכרין שם יוצאין מבתיהן קודם אור היום, י"ל דאין להביא ראי' משם דהתם מיירי בכלה ור"א אין הכרח דדרש דרשא דכלה דרגלא שמצינו שהי' בבבל [ע"ש יז ע"ג] אלא רק לתלמידיו ולמאן דבעי, וגם אין להביא ראי' מגברא אנברא ומשעתא לשעתא ומאתרא לאתרא.

וא"נ היה מקום לומר דס"ל לר"א סעודת י"ט שעשאה בלילה יצא יד"ח, וא"כ אין דינה כהפורים דשאני התם דגלי קרא ימי משתה ושמחה, ע' מגילה [ז ע"ג], אבל בסוכה [כו ע"א]

שביחא שאלות המצויות בהלכה

קאמר ר"א י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, ומיהו למאי דקאמר התם חזר בו ר"א א"כ אין חיוב אלא בלילה ראשונה בפסח ובחג ובשאר הימים והלילות אם רצה להתענות יתענה לפרש"י שם ולשאר פוסקים בעי לאכול מדין שמחה דייין, ואכ"מ, וא"כ ממ"נ לא יתכן דכעס עליהם ר"א מחמת שלא עשו סעודה ביום והוא עשה בלילה, אלא אם נימא דהם לא ידעו דעתו כלל, וכדמשמע מגופא דעובדא שלא ידעו דעתו על כולו לה' הנזכר בסוגיין, מיהו אי נימא דס"ד שיצא בלילה ע"כ צ"ל שלא היה יו"ט הראשון דאז ודאי א"א לצאת בלילה כמ"ש פסחים [ע ע"א] וסוכה [ממ ע"א], עי"ש, אבל לילות שאר הימים (כגון ש"ת) הואיל ומחייבי בשמחה כמ"ש תוס' שם ורש"י שם אפשר דהוה ס"ד דפוטר של יום, ומיהו יש סברות דנקטי דחייב בשמחה גם בלילה ראשונה רק לא בשלמי שמחה כיון דלא אפשר דבעי זביחה בשעת שמחה.

ביצה ט"ו ע"ב מאי לאין נכון לו וכו'

ט"ו ע"ב, מאי לאין נכון לו וכו', בפשוטו משמע דפירושא דקרא הוא ולא אסמכתא, מדקאמר מאי וכו' ומשיב על זה, וא"כ מדברי קבלה הוא, ולהסוברים בדברי קבלה מחמרי' בספקא, עיין ב"י [או"ח סי' תרפח] בשם הפוסקים ומל"מ [פ"א מהל' מגילה ה"א] ומשנ"ב הל' מגילה [סי' תרנז סקט"ו]; ועי"ש סי' תרפח שעה"ס [סק"ט] בשם פמ"ג [או"ח צפמחה הכוללת וזה' מגילה וסי' רמז וסי' רע"א וסי' רע"ב] וראש יוסף [שנת יד ע"ז ומגילה ד ע"א] וטורי אבן [מגילה ה ע"ז], ה"ה הכא, ולא שמענו לענין עירוב תבשילין שיש להחשיבו דברי קבלה, ושמא תוקף דברי קבלה דווקא שהנביא מצוה אבל כאן לאו דיוקא הוא דנדייק ושלחו מנות הא שיבשל הוא אסור אלא שמצוה אותן כיון שכבר נהגו שלא לבשל דרבנן גזרו א"כ שלחו אתם מנות לו, ולא נהירא, ויל"ע אם שייך ליישב דאסמכתא הוא רק דסמך בזה שדבר מפורסם הוא שעירוב תבשילין דרבנן.

ביצה

ביצה ט"ז ריש ע"א כל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה ועד יוה"כ

ביצה

ט"ז ריש ע"א, כל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה ועד יוה"כ, היינו דמזונות שמאחר יוה"כ דהשתא ואילך נקצבו עד יוה"כ דהשתא, ואילו מזונות שבין ר"ה ליוה"כ דהשתא, עי' בר"ה [טז ע"א] קודם יוה"כ נידון לשעבר, וי"א דהיינו שמאורעות אלו שבין ר"ה ליוה"כ דהשתא נגזרו בין ר"ה ליוה"כ דהשתא, ויש לעיין בזה מירוש' דשקלים [פ"ה ה"ד] דא"י שם, חייא בר אדא אית הוה סבין ביומינון מאן דהוה יהיב להון מבין ריש שתא לצומא רבא הוון נסבין מן בתר כן לא הוון נסבין אמרין דשתן גבן ע"כ, ומשמע דהוא דין מיוחד על ימים הללו שאינם בכלל דין כל השנה כולה, דאם רק מחמת שהוא סוף שנה וכבר השתמשו במזונותיהן ועכשיו בלאו הכי משתמשין רק מה שנשאר, א"כ למה דוקא בימים הללו ולא מעט קודם לכן, ומיהו יש לומר בדוחק דגדר נתנו בזה ולא נתנו הדבר לשיעורין, אלא מסיום השנה פסקו הדבר, או יל"ע אם שייך לחלק בין מזונות לגזר דין.

מיהו לגי' הרי"ף והרא"ש [והיא גס גי' ה"ט צהגהמיו אות א'] כל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה עד ראש השנה, יש ליישב דהירושלמי הנ"ל לא אזיל כסוגיין, ומיהו גם לפי זה נמצא דמה שנקבע מר"ה ואילך ועשיית בכלל הוא מר"ה דהשתא, ומיהו שמא יש חילוק בין צדיקים לבינונים, ועי' ר"ה [טז ע"ב] בינונים וכו', ועכ"פ אין זה כדעה הנזכרת. ולגי' זו מיושב מה שהו' הפסוק רק על ר"ה ולא על יוה"כ.

ביצה י"ז ב שאני הערמה דאחמירו כו'

ביצה

י"ז ע"ב, שאני הערמה דאחמירו כו', ולדיוקי אפכא לא מצי לדייק דדוקא בהערמה החמירו ול באיסורא, דסוף סוף ברוב מקומות הערמה הותרה יותר ממזיד ובייחוד בגזירות יו"ט דרבנן כמו מערמת לטבול בבגדי' [להלן יט ע"א], ומערים להעלות הבהמה דר' יהושע [להלן לו ע"א], וכה"ג בתולין [שם קלט ע"ב] גבי תליית משמרת לרימונים, וכיון שכן לא מצי לדיוקי אפכא דאכתי שמא התנא השמיע חידוש בהערמה טפי.

ביצה י"ח ע"ב מגמע ופולט תנן

ביצה

י"ח ע"ב, מגמע ופולט תנן, ק' דהנה מטבל ודאי היינו בולע ואפ"ה לא התרתו אלא ע"י טיבול הא לאו הכי לא מהני מה שבולע, ושמא כל בליעה הוה ליה כמטבל, והא דנקט מטבל משום שמאכלם הי' רגיל על ידי טיבול כמ"ש רש"י [פסחים קז ע"ג; סוכה לו ע"ג] ורשב"ם [פסחים קיד ע"א].

ובשו"ע [סי' שכה סעי' לז] הלשון אבל מגמע ובולע או מטבל בו כדרכו, ועדיין צ"ע.

ביצה י"ז ע"ב במשנה ואדם בשבת

ביצה

י"ז ע"ב במשנה, ואדם בשבת, ומצד מכין לא נזכר כאן חשש, דלכאורה עיקר טבילתו ליי"ט, וכמ"ש רש"י לעיל גבי כלים דהטבילה היא משום שחייב לטהר עצמו ברגל, ואעפ"כ לא חשיב מכין הואיל ולא מוכחא מילתא ולא קא"ל איהו בהדיא, ומכאן ראוי להמשמע לכאורה במ"ב [סי' נא ס"א] בשם המג"א ע"פ ספר חסידים על שינה בשבת למצ"ש דאם אינו אומר להדיא שרי, ועי' שבת [קט ע"א] לענין הדחת קערות מן המנחה ולמעלה, ויש לומר דאע"ג דהתם לא מוכחא מילתא להדיא שעושה לחול, אבל סגי במה שדעת הרואין נוטה לומר שהו לצורך חול בצירוף מה שבאמת עושה לצורך חול אסור, ויל"ע.

ביצה י"ט ע"א מחלוקת וכו' אבל נדרים ונדבות

ביצה

י"ט ע"א, מחלוקת וכו' אבל נדרים ונדבות, משמע שלמי שמחה נמי חשיב נו"נ ואין קרבין ביו"ט, ועיין סוף מ"ס, וקשה דבתוספתא משמע דחובה היא וע"ע מ"ש לעיל ברש"י [יט ע"ג] גבי תודה יוצא בה משום שמחה ובחידושי יומא [ג' ע"א], ועי' גם רש"י דהכא, ומיהו יש להבין להדעות דאין יוצא בבשר שלמי חגיגה משום חיוב אכילת שלמי שמחה, איך שייך לצאת בשאר בשר שלמים וקרבנות דלא שייכי לחג כלל, ועי' רש"י כאן ובמתני' דחגיגה שהביא, ואולי יש לדחוק החילוק בין חיוב ההקרבה לחיוב האכילה, דאילו לענין חיוב ההקרבה אינן יוצא בהקרבת שאר קרבנות ואילו לענין אכילה יוצא גם בשלמי חגיגה, ונפק"מ כשהקריב שלמי שמחה ביום ראשון של חג וצריך שלמי שמחה לימים שאחר כך, ואפשר דרש"י גופיה ודאי סבר דאין שלמי שמחה חיוב הקרבה בפני עצמו.

ביצה י"ט ע"א מיתבי אמר ר"ש בן אלעזר לא נחלקו וכו'

ביצה

י"ט ע"א, מיתבי אמר ר"ש בן אלעזר לא נחלקו וכו', משמע דבעי אמורא להעמיד מילתיה כרשב"א, וצ"ע דלקמן [לא ע"א] איתא, אמר רב יהודה אמר שמואל וכו', ומקשי עליה ממתני' והא אנן תנן וכו', ומשני מתניתין יחידאה היא דתניא אמר רבי שמעון בן אלעזר לא נחלקו וכו', א"כ אדרבה אף דנזכר במתני' להדיא כדברי רשב"א, מ"מ כיון שנזכר כן גם ע"ש רשב"א ש"מ דיחידאה היא, וא"כ אדרבה הך ברייתא הו"ל סייעתא, ושמא הא דהתם אתיא רק כרב יוסף דהכא דס"ל תנאי שקלת מעלמא, והא דמיתבי ברייתא להוכיח כן לשופרא דמילתא, דמרשב"א גופיה מוכח דיחידאה הוא, וגם בכולה מכילתין דביצה מוכח בכמה דוכתי דרשב"א פליג על תנאי אחרינא בבירור מחלוקותן של ב"ש וב"ה.

ביצה י"ט ע"ב ברש"י ד"ה מביא ויוצא בה משום שלמי שמחה

ביצה

י"ט ע"ב ברש"י ד"ה מביא, ויוצא בה משום שלמי שמחה, ואף על פי שמחויב בתודה זו ועומד וכו', דשמחת יום טוב אם יש לו בכורות ומעשר בהמה אין צריך להביא שלמים עכ"ל, ק"ק דבתוספתא משמע דיש חיוב להביא שלמי שמחה חוץ מחגיגה, והכי אמר בירוש' [סוכה פ"ג ה"א], כתיב ושמחתם וגו', אית תנוי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר, אית תנוי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר, וא"כ כ"ש דהיכי נפיק בבכורות ותודה, וי"ל דזה לא קאי על דין ההקרבה אלא על דין האכילה דזה לכו"ע יש ג"כ היכא דשייך עכ"פ הקרבה בשעת שמחה [וגם היכא דלא שייך אינו פשוט דאינו חייב עכ"פ צט"ק מיני שמחה ואכ"מ], אבל זה דוחק להעמיס כ"ז בלשון רש"י, דבאמת פשטא דלישנא דרש"י מורה דאין שום חיוב מלבד אכילת בשר קדשים בזמן שבית המקדש קיים ושאר מיני שמחות כשאין בית המקדש קיים, ודין הקרבת שלמי שמחה נאמר רק בהר גריזים בלבד (ולא העתקתי כל ל' רש"י), ובירושלמי גופא מצינו פלוגתא בזה, דבירושלמי ריש חגיגה [פ"א ה"ב] אי' רבי יהושע בן לוי אמר ושמחת אפילו ממקילון א"ר לעזר נאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה מה שמחה האמורה להלן שלמים אף כאן שלמים ועי"ש עוד, וא"כ אית תנוי דאי' בירושלמי סוכה הוא דוקא ואינו מוסכם, ובירושלמי חגיגה הנ"ל גופא שייך לדחות ולומר דהיינו אכילת שלמים ע"ד פרש"י דהכא, ואולי גם בירושלמי סוכה הנ"ל.

ובעיקר הדין עי' בטורי אבן [ר"ה דף 7] וחזו"א [צמחצו צקו"ס אבי עזרי] ואבי עזרי [הל' חגיגה] ובחידושי על התוס' ריש יומא [ג ע"א], וכבר האריכו בזה [עי' צפ"ר אורחות דרך ישרה עמ"ס פסחים]

ביצה כ' א ע"א מאי שנא משלמי נדבה דלא גמרי שכן מצויין

ביצה

כ' א ע"א, מאי שנא משלמי נדבה דלא גמרי שכן מצויין, ביומא פ"ג [לד ע"ג] אמרי' דכתיב חד בחובה וחד בנדבה וצריכי, וזה נאמר ב' פעמים במס' יומא, א' גבי מיוחד שבעדרו בפ"ג [שס], וא' גבי עבודת היום שם בפ"ז [ע ע"ג], ובתרווייהו פרש"י דבדורון יש להעלות טפי מחד גיסא, ולכאורה הו"ל לרש"י לפרש כמ"ש כאן, ויש לידע אם יש מקור שוה לדברי רש"י.

ואפשר דבסמיכה שעיקרה לוידוי באה, ודאי חובה עדיפא מנדבה אף על גב דאיהי לדורון אתיא, ולהכי בעי הכא לטעמא דמצויין דזהו ענין אחר ממהות הקרבן, אבל התם שייך לומר טעם אחר ורש"י ס"ל דטעם ההוא עדיף היכא דשייך, והי' מקום לומר שמא מצויין שייך בשלמים יותר מבעולה, אבל התם ביומא בב' הפעמים הובא הכתוב מבחר נדריך דיש להעמידו בכל נדרים, ויל"ע.

ביצה כ' ע"ב האי צורבא מרבנן כו'

ביצה

כ ע"ב, האי צורבא מרבנן כו', ודוקא צורבא מרבנן ר"ל דבד"ת שו"ט שיש לחוש שמא יסברו שהודה לו, וע"ע גיטין [נו ע"א] האיל והוה יתבי רבנן ולא מחו ביה ש"מ קא ניחא להו, אבל במילתא בעלמא עדיף שישתוק, ועיין מגילה [ו ע"ג], וכן דווקא במחלוקת שכבר נו"נ הגדולים והת"ח בזה כמו כאן אבל כשנתעורר דבר חדש שיש לדון בו ויש ליתן בו את הלב ויוכלו להעמיד זא"ז על אמתת ההלכה ודאי יש להם לדון בזה.

ביצה ב' ע"א בסוף העמוד שהי' יודע

ביצה

כ' ע"א בסוף העמוד, שהי' יודע, וא"ת מהיכן יודע וי"ל דידע שכך דבר שמאי גופי' כדאמרי' בפ"ק דשבת [יד ע"ג] שלא נחלקו שמאי והלל אלא ג' מקומות בלבד ובסמיכה, ואף על ג' דברים הנ"ל תנן [נפ"ק דעדות] שאבות העולם לא עמדו על דבריהם.

וכיון ששמאי והלל מסכימין לדעת אחת הלכה כמותן ואף אם נימא דב"ה אינן כדאי כנגד בית שמאי משום אחרי רבים להטות, כיון דב"ש חריפי טפי כדביבמות [יד ע"א] ועדיפי גם מב"ה, אבל השתא הרי הלל ושמאי כך הוה סבירא להו, ועוד דודאי כך היתה ההלכה מקובלת מלפנים.

ביצה ב' ע"ב זורק וכו'

ביצה

כ' ע"ב זורק וכו', מכאן מוכח דאיסורא דרבנן הוא, ודלא כמ"ש בספר אמבוהא דספרי [פ' דהעלותך], ועיי' מה שכתבתי בס"ד בזבח פסח על הרמב"ם [קפ"א מהל' ק"פ].

ביצה כ"א ע"א עורבא פרח

ביצה

כ"א ע"א עורבא פרח, פירש ר"ח שזלזל בו וזהו דלא כפרש"י, וכפר"ח כ"כ הערוך [עין ערך ג'], וק' לפר"ח והערוך א"כ מאי דאזהר לי' היום וכו', וכי זהו טעם שיזלזל בו, דקשה לומר דהי' כ"כ לאו אדעת' שזלזל בו בטעות משום שסמכוהו היום, וגם מהמשך הגמ' ובעי מינאי מילתא דבעיא טעמא לא משמע כן, וגם אין לומר דלמסקנא מפרש ר"ח כפרש"י דעורבא פרח אינו לשון זלזול אלא רק השיאו לד"א.

ונראה דזלזול זה אינו לשון בזיון, אלא ר"ל שלא נתן עיניו ולבו לדבריו מחמת שהיה טרוד וחלוש ולא אדעת'.

ביצה כ"א ע"א רפדוני בתפוחים

ביצה

כ"א ע"א רפדוני בתפוחים, במס' סופרים [פט"ז כמו שהביא הנ"ל צרינה של תורה על שה"ש ג, ה], סמכוני באשיות בהלכות המאוששות, רפדוני בתפוחים אלו אגדות שריחן יפה כתפוחים, והיינו מה שהיו דורשין הלכה ואגדה, וכן יעוי' בפסדר"כ [פ' נחודש השלישי] דשם בפס' מבואר דתפוח רומז לאגדה, ובלק"ט [שמות יט, י] עה"פ כתפוח בעצי היער [שה"ש ג, ג], מה תפוח זה מוציא פירות לחמשים יום משתפרח, כך התורה נתנה לחמשים יום לגאולת ישראל, ואפשר דרומז שהתורה נמשלה לתפוח.

הוספה, מה שכתבתי במהדור"ק אתיא כפי' ר"ח כאן והערוך [ערך סמן] דמפרשי סמכוני באשיות היום סמכו אותי בישיבה, דלפי זה מתפרשת הדרשא בנמשל על התורה, ולא לפרש"י דהכא ודחולין [קמ"ד ע"ג] דמפרש על מה שהוצרך לסעוד את לבו דזה אתיא כפי פשוטו של מקרא במשל דמיירי באוכלין.

ביצה כ"ב ע"ב אדבריה רבא למר שמואל

ביצה

כ"ב ע"ב, אדבריה רבא למר שמואל, אי"ז שמואל בר אבא בר אבא אלא מאוחר יותר ונזכר גם לעיל [יד ע"ג].

ביצה כ"א ע"ב בסוף העמוד דאמר רב הונא וכו'

ביצה

כ"א ע"ב בסוף העמוד, דאמר רב הונא וכו', במילתיה דר"ה לא נזכר הטמנה (לגירסתינו) רק בברייתא, והיינו טעמא דר"ה כבר אשמעינן על המתני' ולא אצטריך תו לאשמעינן, משא"כ שאר דברים לא נזכרו הכא במתני', ומיהו הב"ח הביא גי' דגריס הטמנה גם במילתיה דרב הונא כמו בברייתא.

ביצה כ"ד ע"א גמרא גמור זמורתא תהא

ביצה

כ"ד ע"א, גמרא גמור זמורתא תהא, ולא נתפרש כאן מה השיב רב יוסף ע"ז, ונראה דרב יוסף לטעמיה דסבר [סנהדרין נא ע"ז] דלא אמרי' הלכתא למשיחא, דאין לנו אלא מה דשייך להלכה, הלכך גם אין נפק"מ מה דעת רבנן כיון דאין להלכה, אבל אנן דלא סבירא לן הכי כמ"ש התוס' [יומא יג ע"א ד"ה הלכה; סנהדרין שס ד"ה הלכתא] והרמב"ן [שנת קלג ע"א] בשם התוס', אלא דאמרי' גם הלכתא למשיחא, כיון דאפי' לשון הלכתא אמרי' כ"ש דביאור דברי חכמים אמרי' לזה, ועי' יומא [ה ע"ז] ובתוס' שם, ויתכן ליישב דדברי הגמ' בסנהדרין שמשם הקשו התוס' אזלי כמסקנא דגמ' דיומא דקאמר למסבר קראי.

ביצה כ"ד ע"א ומוזנות עליו

ביצה

כ"ד ע"א, ומוזנות עליו, יל"ע מה שייך דבר זה לענין צידה, ונראה לבאר שהוא מעין טעמא דבאין לכולובן לערב, ר"ל דכיון שמוזנות עליו הרי הם כפופין לו ולמקום שנותן להם לדור שם, ועליהם לשוב לשם באיזה זמן.

ביצה כ"ה ע"א צריכה לקשר בכנפי' כדי שלא תתחלף באמה

ביצה

כ"ה ע"א, צריכה לקשר בכנפי' כדי שלא תתחלף באמה, קשה לי דהנה אמה ודאי ידעה לעוף דציפור דרור דרה בבית כבשדה כדלעיל [כנ ע"א], והיא עצמה (הולד) ודאי לא ידעה לעוף, דאל"כ צריכה צידה מעליתא כדמוכח לקמן ולא סגי בזימון, וא"כ ודאי יוכל להכירה שאינה פורחת, אבל אמה פורחת ולא תתחלף באמה, ושמא כשמפרנסת את ולדה אינה פורחת מיד, ואם יטלנה עד שאינה פורחת אף שאח"כ יראה שהיא פורחת כבר יעבור על איסור מוקצה וצ"ע.

ביצה כ"ה ע"א משום ביעתותא

ביצה

כ"ה ע"א, משום ביעתותא, ופרש"י שנבעתו מהציבור העומדין להן, ר"ל שאם יכתפום בכסא באופן רגיל יפלו, לכך יכתפום באלונקי.

ולבאר מה שנבעתו ע' וביומא [פז ע"א] דמר זוטרא כי הוו מכתפי ליה בשבתא דרגלא הוה אמר אם יעלה לשמים שיאו וגו' הי' מקום לומר ע"ד רמז, דהיינו ביעתותיהו שכסבורים היו שאין ראויין לזה, ובסנהדרין [ז ע"ב] הוא בשינוי עי"ש, אבל ודאי אין הכונה כן אלא פירושו שנבעתו מהגובה דיש בזה קצת חשש שיפלו מידיהם.

ביצה ל' א ע"א דמליא בחצבא זוטא תמלי בחצבא רבה קא מפשי במשוי

ביצה

ל' א ע"א, דמליא בחצבא זוטא תמלי בחצבא רבה קא מפשי במשוי, פירוש אף אם לא תמלי יותר מכדי צרכה, מ"מ מפשא במשוי בכובד הכלי עצמו, ותדע שאסור למלאות יותר מכדי צרכה, דהא קי"ל לעיל [ז ע"א] ממלאה אשה כל התנור פת וכו', היינו כדי שתהא הפת נאפית יפה כדאמרי' התם וברש"י שם, וכיו"ב נמי אמרי' גבי ממלאה בשר בקדירה שהוא כדי שיתבשל יפה [ויש חילוק בין חמין לזשר לרא"ה לענין אס' צעי שיתכון שע"י זה יושצת הפת, הוצא צצ"י ומ"צ סי' תקן עי"ש], ובבשול והבערה מוכח לעיל [יב ע"ב] דאמרי' בהו מתוך שהותרה וכו' כדאמרי' גבי הוצאה, וכן דעת רוב הפוסקים [עי' ציהגר"א ומשנ"צ ריש סי' תקיט], א"כ הכא גבי הוצאה וטירחא אסור לעשות יותר מצורך יו"ט בלא טעם מפורסם וברור של צורך כל דהו, וכי תימא דכאן יש ג"כ צורך כל דהו, משום שמעט מים מתעפשין מהר [כמ"ש המפרשים] לכך ממלאה יותר, אין לומר כן, דהרי ממ"נ ביו"ט עצמו בסתמא אינו מתעפש, ואילו אי קבעי לה לאחר יו"ט, ויראה שמא יתעפש אחר יו"ט, אסור לה לטרוח ולהוציא לצורך אחר יו"ט.

ומה שנזכר לעיל שם לענין ממלא נחתום כל החבית מים, אין הכונה מהנהר ולענין טלטול ברה"ר, אלא הכונה לענין בישול בלבד כמ"ש הר"ח שם.

ובשבת ויו"ט אין היתר מחמה לצל או דבר אבד, ומש"כ רמ"א [או"ח סי' תקי"ח] לענין הוצאה גבי דברים שירא שמא יאבדו הוא צורך יו"ט כיון שמצטער עי"ז, ויש פוסקים דסוברים רק באופן שיש להתיר סופן משום תחילתן, עיין כ"ז במשנ"ב שם.

ותדע דמעיקרא לולא שיש דין לשנות [וכמו ג"כ להמסקנא דכך מנ"י עזדה ציו"ט] לא רצתה לדלות אלא בכלי קטן, א"כ אין צריכה לצורך יו"ט יותר מזה, א"כ מוכח מכ"ז דמ"ש קא מפשא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

במשוי היינו בכבוד הכלי עצמו בעובי דופנותיו ואוגניו, דאילו מים כדקיימא קיימא ואין שואבת יותר מצרכה.

ואמנם זה אינו נצרך כ"כ לדון מעצם מה שרוצה למלאות שאין רוצה במילוי יותר מן הסתם ולכך לא הותר לה שאינו צורך המועד, ועיקר מה שיש לחדש בזה דגם השינוי דס"ד בגמ' כאן י"ל דאין הכונה שתמלא כל החצבא רבה, אלא שתיקח מים כדי צרכה בחצבא רבה.

ביצה ל ע"ב בהגהות הגר"א [אות א]

ביצה

ל ע"ב, בהגהות הגר"א [אות א], כ' בשם הרי"ף דלא גריס לה עכ"ל, לא זכיתי להבין כוונת הגר"א בזה, דהא הרי"ף דרכו בכ"מ שמביא רק המסקנא, וכיון דלא קאי דבריו דרב מנשיא למסקנא, דהא אביי ורבא פליגי על זה, וגם פירוקא לא מצי קאי לפי קושיית הגמ', להכי לא מייתי לה הרי"ף, אבל לעולם י"ל דגרס לה, וכן רש"י והתוס' גרסו לה, ועי' מהרש"א.

ואולי ראייתו של הגר"א היא מדברי הרי"ף על הגמ' דלהלן דאמרי' אבל עצי סוכה וכו', ורש"י והתוס' מפרשי לה כפשטה דאביי ורבא מודו ליה לרב מנשיא דעצי סוכה אסורין, ולכל הנך אמוראי לא שייך בהם תנאה, אבל הרי"ף לא מפרש כן כמ"ש הגר"א להלן, א"כ ממה ששינה הרי"ף ולא פירש כן כפשטיה דגמ' יש מקום לדייק דלא גרס הא דרב מנשיא כלל, וממילא לא מצינו בשום מקום להחמיר בעצי סוכה, וכיון דלשון הגמ' אבל בעצי סוכה וכו' משמע דקאי אדלעיל, ממילא מפרש לה הרי"ף אהא דלעיל דא"ר ששת משום ר"ע, מנין שעצי סוכה וכו', דמיירי באופן שלא התנה.

ומיהו יש לדון בזה דשמא לעולם גרס לה הרי"ף לה דרב מנשיא, אלא דלא משמע ליה לפרש בדברי אביי ורבא הכי, דהרי כיון שאמרו אביי ורבא גבי נויי סוכה דשייך תנאה באומר איני בודל וכו', א"כ עכשיו שנתחדש שיש תנאי כזה למה שלא נתרץ כן גם לגבי סוכה, ולמה העדיפו אביי ורבא לתרץ כן רק לגבי נויי סוכה כיון דמסברא אין הכרח ברור למה יהיה דין עצי סוכה שונה מדין נויי סוכה לחומרא, א"כ מטעמא דמסתבר פירש הרי"ף דברי הגמ' אבל עצי סוכה וכו' על ברייתא דלעיל, דמיירי בלא תנאי.

ויש להוסיף בזה בדברי הרי"ף, דהאי תנאי נזכר רק בברייתא דמיירי בנויי סוכה, ולא נזכר בברייתא דמיירי לענין עצי סוכה, א"כ מ"ש אבל בעצי סוכה הכונה לברייתא דעצי סוכה דמייתי רב ששת משמיה דר"ע, ע"ד מאי דאמרי' לעיל [ג ע"ב] תנא דליטרא קציעות, וכיו"ב בעוד דוכתי.

ביצה ל' ע"ב בתוס' ד"ה עד תרי מיגו כה"ג לא אמרי'

ביצה

ל' ע"ב בתוס' ד"ה עד, תרי מיגו כה"ג לא אמרי', ויל"ע מנא להו, דכן איתא בגמ' בב"מ [ט ע"ג], ולפניו שם ליתא התוספת כה"ג, אבל גם אם גרסו התוס' כאן בגמ' שם תרי מיגו כה"ג לא אמרי' משמע דבעלמא אמרי' תרי מיגו, ושמא יש לומר דמ"ש כהאי גונא ר"ל כהאי גוני דאיכא ב' מיגו, ולא בא לחלק בין מיני מיגו, וע"ע רש"י ערכין [ה ע"א].

ביצה ל' ע"ב בתוס' ד"ה אמר מצי נמי למיפרך וכו' עד סוף הדיבור

ביצה

ל' ע"ב בתוס' ד"ה אמר, מצי נמי למיפרך וכו' עד סוף הדיבור, עי' מהרש"ל ומהרש"א מה שכתבו בביאור דברי התוס', ולולי דבריהם ז"ל אולי מצינו לפרש דכוונתם במש"כ שהיה יכול המקשן להקשות וכו', היינו המקשן שבא רב מנשיא לתרץ קושייתו, מקשן זה הוה מצי לאקשויי נמי, דלמאי דס"ד דמהני תנאי בסוכה, קשה היכן מצינו מוקצה מחמת איסור שיועיל בו תנאי, ואין כוונתם במש"כ מוקצה מחמת איסור, שמוקצה זה כמו שאר מוקצה מחמת מלאכת איסור, אלא מוקצה שנאסר מחמת שנאסר לשימוש, ובאופן כזה לא מצינו דמהני תנאה לומר שאינו מתכוון לאוסרו, כיון שבפועל הוא משמש לסוכה כשרה של מצוה.

ומה שכ' התוס' אלא דאינו חושש למפרך משום דאינו נשאר במסקנא כוונתם דרב מנשיא קאי למסקנא דלא שייך תנאה בסוכה, וכפרש"י [ד"ה א"י ורנא] דזה קאי גם למסקנא דאביי ורבא ודלא כפי' הרי"ף [לפי מ"ס נהגות הגר"א אות ז'], ועל זה קאמרו התוס' דלמסקנא זו כבר א"א להקשות, דאח"כ לא מהני תנאי.

ומה שנקטו התוס' בלשונם מוקצה מחמת איסור לא אשכחנא דמהני ביה תנאה, יש לומר דכוונתם משום שאם יש כלי שעומד לאיסור אין יכול לעשות תנאי שאינו מיוחד הדבר לאיסור ובכך להתירו, וכגון שיש מגל העומד לקצירת תבואה ומשמש בפועל לקצירת תבואה, וגם בדעתו להמשיך להשתמש בו לקצירת תבואה, ואין בכוונתו להפסיק מלהשתמש בו לשימוש זה, ועושה תנאי שאין בכוונתו לייחד ולהקצות סכין זה לקצירת תבואה, ובודאי שאין מועיל תנאי כזה, דא"כ לא מצינו בשום מקום דבר כזה, וה"ה לענייננו שהוא ג"כ מעין מוקצה מחמת איסור, כיון שדבר של סוכה הוא כעין איסורי הנאה בחג, ממילא כל הסוכה היא מוקצה מחמת איסור בחג להבנת התוס' דהכא, ואם עושה תנאי שאינו מתכוון לאסור הסוכה הרי זה כעושה תנאי במוקצה מחמת איסור כנ"ל.

ובזה ניחא מ"ש התוס' לא אשכחנא דמהני וכו', ותימה דמה בכך דלא אשכחנא, הא כאן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הוא עיקר סוגיית מוקצה מחמת מצוה, וכאן יש להזכיר הדבר, אבל לפי הנ"ל יש ליישב דהתוס' דימו איסור זה למוקצה מחמת איסור כמו שנתבאר, ולענין מוקצה מחמת איסור באמת לא מצינו שום תנאי כזה ואם איתא דמהני תנאי זה הי' להגמ' להזכיר זה בסוגיית דמוקצה מחמת איסור.

ומיהו לעיל [ד"ה עד] הזכירו התוס' הצד של מוקצה דסתירת אוהל, ומכאן מקור לפי' המהרש"ל על ביאורו לענין מוקצה מחמת איסור דסתירת אוהל.

ביצה ל' בתוס' היה יו"ט מכין לשבת והוי כעין נולד

ביצה ל' ע"ב בא"ד, היה יו"ט מכין לשבת והוי כעין נולד, לשון זו צ"ע, דלעיל בריש מכילתין [דף 3] מוכח דהכנה טעמא היא לחוד ונולד טעמא הוא לחוד עיין שם.

ביצה ל' ע"ב תוס' ד"ה עד אם אתי אליהו ואמר דעברו לאלול

ביצה ל' ע"ב תוס' ד"ה עד, אם אתי אליהו ואמר דעברו לאלול, פירוש אע"ג שעד עכשיו הוא קבוע ע"פ הלוח מ"מ חיישי' שכבר חזרו לקדש ע"פ הראיה, ואע"ג דגם לפי טעם הא' שבתוס', הרי כל הטעם שאנו נוהגין יו"ט שני עכשיו הוא מטעם תקנה זו, דחיישי' שמא יחזור הדבר לקולולו, כמ"ש לעיל [ד' ע"ג], ומה שכ' התוס' דחיישי' שאם יבוא אליהו וכו' דמי לחשש זה דשמא יחזור הדבר לקולולו, דיש לחשוש שיעברו אלול ובני חו"ל לא יידעו, ובאופן זה יהי' יום תשיעי יו"ט להכי תקנו ב' יו"ט בחו"ל, א"כ דברי התוס' האחרונים הם כדבריהם קודם לכן, ולמה כ' שאם יבוא אליהו ויאמר, אין להקשות כן דלק"מ, דהתוס' בטעמם הראשון נקטו עיקר דין יו"ט שני האידנא שהוא תקנה דרבנן, ובזה הו"ל ביו"ט זה כעין נולד מחמת שבשבת של ערב יו"ט זה היה אסור, ובטעמם השני נקטו מטעם ספק גמור, דשמא כבר עברו ב"ד את החודש ויתברר לנו שיו"ט ראשון היה חול המועד והאתרוג נאסר כיון שהי' ראוי לברכה, אבל לטעם הראשון לא שייך לומר כן, דלעיל ר"ל שבת מכין ליו"ט משום שקודם השבת הי' אסור, ועכשיו אחר השבת מותר, נמצא דהשבת מכינה ליו"ט, והתם אדרבה אם הי' מתברר שביום השבת הי' חוה"מ לא שייך טעם זה כיון דביום השבת עצמו לא הוכן דבר, והי' כמו שאר הימים שלפניו.

אבל צ"ע ב' דברים, הא' מה שסיימו התוס' א"כ אם הי' אוכל וכו' הוי שבת מכין ליו"ט ע"כ, זה אינו מובן דהא השתא מיירי לפי הצד שהי' שבת חוה"מ הושע"ר ודוחק לומר דהשתא הדרו התוס' לטעם הא', ומשמע דעצם מה שמה שהי' ראוי לברכה מסתיים עם זמן סיום השבת הוא ג"כ הכנה דשבת ליו"ט, וכדאמרי' לעיל [ד' ע"ג] גבי נולדה בשבת דאסורה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ביו"ט למאן דאי' ליה הכנה דרבה, ומ"מ לא הוי כהכנה מפורסמת כמו בטעם ראשון.

ועוד יש לעיין מש"כ התוס' כי הי' ראוי לברך בו וכו', דע"כ לא הי' ראוי לברך בו אלא במקדש, דאילו בגבולין כל עצמו אינו אלא מדרבנן ורק אחר המקדש וגם בשבת הפקיעו תקנה זו, א"כ רק במקדש ראוי לברכה בשבת של הושע"ר, ומה סברא שימשיך איסורו בשבת, ומיהו יש לומר דלא פלוג דהאיסור הוא לשבעה כל זמן שראוי לברכה מעיקרא דדינא אם לא הי' שבת.

ביצה ל"ג ע"א ומאן דשרי אמר לך מה לי לצלות בו מה לי לצלות בגחלתו

ביצה

ל"ג ע"א, ומאן דשרי אמר לך מה לי לצלות בו מה לי לצלות בגחלתו, פירש רש"י הרי ראוי לטלטלו לעשות גחלת וצולה בה, ויש לעיין דאם כן כל עץ שעדיין אינו גחלת יהיה הדין כן דמחד יש סברא להתיר כיון שאחר שיהי' גחלת יהיה שרי להשתמש בו, ומאידך גיסא מאן דלית ליה הכא הך סברא ינקוט דאסור וכל ההיתר הוא רק אם כבר העץ נעשה גחלת, ודוחק לומר דבזה פליגי וצל"ע בזה, וגם כל משניות דס"ל לא נתנו עצים אלא להסקה דמיירי בשימושים אחרים לגמרי כגון סמיכת הדלת, תיפוק לי דאין זה גחלת, ועוד דמתני' דקורה שנשברה ביו"ט מה לי שהיא קורת בנין הרי בלאו הכי הא אינה גחלת, וכיו"ב יש לעיין לענין עצים שבמוקצה, וכן מוכח בהל' עצים ביו"ט [א"ט ס' מקא] דא"צ גחלת בשעת התחלת היסק ביו"ט.

ויל"ע מ"ט לא הי' מקום לפרש דברי הגמ' בזה באופן אחר, דמ"ש מה לי לצלות בו וכו' המכוון בזה דההיתר בעצים להסקה אינו רק אם עץ הזה משמש לצלייה בגופו אלא גם אם יהעץ משמש למעשה הצליה באיזה אופן והגחלת היא גחלת אחרת, והי' מקום לפרש מה לי לצלות בגחלתו היינו בגחלת הבאה עם הצליה ולא הגחלת של העץ עצמו, אבל הלשון בגחלתו דחוק לפי זה, דהוה ליה למימר מה לי לצלות בו מה לי לצלות עמו בגחלת של תנור.

ויש ליישב פרש"י בזה דהיכא שעדיין אינו גחלת ומתכוון לעשותו גחלת, כגון שמכניס העץ בתנור במקום גחלים, בזה פשיטא דשרי לכו"ע כל שנתלשו העצים מבעוד דמוכנים להסקה נינהו, וכל הנידון כאן באופן שאין מתכוון לזה, ומ"מ בסופו של השפוד באמת נעשה גחלת במהלך הצליה ומסייע לצלי, וניחא ליה במה שהוא נעשה גחלת ומסייע לצלי, והיינו מ"ש מה לי לצלות בגחלתו, ר"ל אף שאין מתכוון.

ביצה ל"ג ע"ב תוס' ד"ה פטור בסופו

ביצה

ל"ג ע"ב תוס' ד"ה פטור בסופו, ומ"מ רב יהודה לא הוה מודה לי' דרב יהודה ס"ל דלחצוץ שיניו פטור אבל אסור וכו', אע"ג לגבי רכין ודאי ס"ל דשרי אף מדרבנן, כמ"ש התוס' וכדמוכח לעיל, עי' רש"י ד"ה אוכלי בהמה, ולגבי קשין להריח ס"ל להתוס' דשרי וכך מפרשי הגמ' להלן כי הוינן וכו', אם כן ממילתיה דרב יהודה גופיה לא שמעי' כלל ששייך איסור בקשין באופן שמתכוון לחצוץ בו שיניו, ואע"ג דלהלן קאמר אלוותא אלוותא דע"כ אין זה לחצוץ שיניו, מ"מ התם לרבנותא קאמר דאף דחזי' לנגרי וחצינא שהוא כלי של חול, שרי, אלא המקור לזה הוא מדברי הברייטא דלקמן וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות וקאי על הנוטל קיסם לחצוץ בו שיניו כדפרש"י שם, ועוד דסברא הוא, כדאמרי' בעלמא מי איכא מידי דרבנן מחייבי חטאת ור"א שרי לכתחילה [שנח קלס ע"א], ואפשר עוד דיש לדייק כן מרב יהודה גופיה מדאמרי' להלן הוה מפשח ויהיב לן אלוותא אלוותא אע"ג דחזיא לקתתא דנגרי וחציני א"כ יש לדייק דבאופן דבאמת עושה לצורך ולכוונת עשיית כלי ממש אסור, דמה שבאופן של חזיא שרי היינו משום דאין כוונתו לכך, אבל במתכוון יש לאסור כדתנן גבי חבית ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי, ומ"מ לפי האמת אין צריך לזה דלא מצינו להדיא בברייטא דעה מקילה יותר מדרבנן להלן דאסרי לחצוץ בו שיניו, וכוותיהו סבר רב יהודה כדבתוס' להלן [ד"ה כ], ואילו מה דסבר רב יהודה דאין הלכה כברייטא קמייטא דריש העמוד משום דהשתא פטור וכו' לא קשיא ליה אלא ברכין, ואילו רבנן דלהלן יש להעמיד דלא מיירי ברכין באבוס של בהמה דמיירי בזה ברישא אלא בסיפא דקאמרי אסור משום שבות מיירי רק בקשין.

ביצה ל"ג ע"א תוס' ד"ה דרש רבא וכו' ודוחק הוא לומר דתלמודא קיימא דלא בהלכתא וכו'

ביצה

ל"ג ע"א תוס' ד"ה דרש רבא וכו', ודוחק הוא לומר דתלמודא קיימא דלא כהלכתא וכו', רש"י והתוס' דהכא אתיין כהפוסקים שסוברין דאוקימתא דלעיל בריש מכילתין [דף ז] דביו"ט סבירא לן כר' יהודה אתיא דלא כהלכתא, ועי' בב"י ריש הל' יו"ט [סי' תנ"ה] שהביא דעות הפוסקים בזה, ומיהו לא זכיתי להבין דברי התוס' בזה, דהרי גמ' גופא מוקים ליה לרבא כר' יהודה, בין אם קיימא לן הכי כהלכתא ובין אם לא, ודוחק לחלק בין רישא דמילתא דרבא לסיפא, לומר דרק סיפא דמילתא דרבא מוקמי' כר' יהודה להדיא ולא אכפת לן דאינו כהלכתא כיון דאמרי' דאתיא כדעת ר' יהודה, ואילו רישא דלא מוקמינן לה הכי בהדיא יש לדחוק ולהעמידו אליבא דהלכתא גם לר' שמעון, דוחק לומר כן, ולא זכיתי עדיין לעיין בדברי מפרשי התוס' בזה.

ביצה ל"ג ע"ב ברש"י בסוף העמוד ד"ה במוסתקי כך אמר לי ר' שמואל המכונה חסיד

ביצה

ל"ג ע"ב ברש"י בסוף העמוד ד"ה במוסתקי, כך אמר לי ר' שמואל המכונה חסיד, והטעם דנקט רש"י בלשון זו, אפשר עי' בברכות [סג ע"א] את עיילת בהדיא וכו', וק"ל.

ביצה ל"ג ע"ב בגמ' בשוגג בשבת חייב חטאת במזיד ביו"ט סופג את הארבעים

ביצה

ל"ג ע"ב בגמ', בשוגג בשבת חייב חטאת במזיד ביו"ט סופג את הארבעים, והא דלא נקט הזיד בשבת חייב סקילה, יש לומר דיש למנוע מלהזכיר הקלקלה, או משום דמיתת ב"ד לא שכיחא, עי' ספ"ק דמכות [ז ע"א], ואילו כרת הוא רק באופן שלא נתחייב בב"ד סקילה, וכ"ש דגבי יו"ט מיירי באופן שנתחייב בב"ד, והשתא דאתינן להכי אפשר דלהכי לא תני סקילה משום דלא פסיקא ליה דפעמים חייב כרת (כגון בלא עדים), משא"כ גבי יו"ט כשאין ביד ב"ד לחייבו ארבעים מלקיות (כגון בלא עדים כנ"ל) פטור מכלום משום עונש המסויים.

ביצה ל"ג ע"א ושדי מעיה לשונרא

ל"ג ע"א, ושדי מעיה לשונרא, וצ"ל שהיו מזונותיו עליו, ועי' פסחים [ק"ע ע"ג] איכא דאמרי ביתא וכו' וק"ל.

ביצה

ביצה ל"ג ע"א בתוס' ד"ה אין נופחין וכו'

ל"ג ע"א בתוס' ד"ה אין נופחין וכו', מיהו העולם נהגו וכו', משמע בתוס' דמדמין מפוח של בעה"ב למה שנהגו להפוך המפוח, דהא סמכו על הראי' מסוגיין להקשות על מנהג העולם, והוצרכו להביא דברי מהר"פ בזה, וצ"ע מנ"ל דבר זה, דלמה לא נימא דאם משנה אופן השימוש במפוח מיגרע גרע איסורא אף דהוא מפוח של אומן, ואילו מפוח של הדיוט שהוא כלי גמור העשוי לזה [כדמוכח ממה דתחילת דצריהם משמע להו דחמיר מקנה], ומשתמש בו בדרך שימוש.

ביצה

ביצה ל"ד ע"א ואין אופין בפורני חדשה שמא תיפחת

לד ע"א, ואין אופין בפורני חדשה שמא תיפחת, וכתב רש"י על ידי שחדשה היא ונמצא טורח שלא לצורך, ויל"ע דלעיל רצה לדמות מסוכנת להא דרעפים דצריך לבדקן, וקאמר אנן מפני שצריך לחסמן מתנינן לה, א"כ הכא מוכחא מילתא מברייטא דמה שצריך לבדקו אסור לעשות בו מלאכה ביו"ט, ויש לומר דשמא הכא ג"כ היו בזה ב' גירסאות ומר גרס מפני שצריך לחסמן אלא דסתמא דגמ' לא הביאה לזה גם כאן אפשר משום דלא שמיע לה להדיא או משום דלא סבירא לה הכי להלכתא, לכך הובא רק לעיל בחדא סוגי'.

ביצה

ובתוס' [ד"ה ואין אופין] עי"ש מה שהקשו לענין אחר ותי' דהכא יש לחוש יותר שמא תיפחת, ולפ"ז יתכן לומר לענייננו ג"כ דיש לחוש בתנור חדש יותר מברעפים, והטעם אפשר דרעפים חזו למילתייהו בפחיתה כל דהו, והחשש שיפחת טובא באופן שלא יהיה חזי אף למילתיה אינו גדול כ"כ, משא"כ פורני דלא חזי למילתייה בפתח כל דהו, וממילא צ"ל דמסוכנת לענין חששא דמיא טפי לרעפים דהחשש שהיא טריפה אינו גדול כ"כ.

ביצה ל"ה ע"א ר"א אומר יגמור וכו'

ביצה

ל"ה ע"א, ר"א אומר יגמור וכו', ולהס"ד דמיירי בשבת עצמה, יל"ע דהא כיון שקדש היום אסור לאכול קודם שיקדש, כדקי"ל בפסחים [ק ע"א], וי"ל דפורס מפה ומקדש, עי"ש, דגם להס"ד שיכול לגמור מיד, ומשמע דהיינו משום שיגמור משמע תוך כדי אכילתו, מ"מ אכתי י"ל דלא מיירי בשר חיובים שיש לו, ומקידוש היום לא נפטר, וגם לא מאכילה קודם קידוש, וגם להדעה דבעי עקירת שלחן, אם יש לחייב גם באופן זה י"ל דיעשה עקירת שלחן, ומיהו טפי נראה דכאן אין שלחן, א"נ דסגי אף במה שיעשה קידוש אחר הסעודה כדעת ר' יוסי כפי' התוס' [שם ד"ה רצ"י], ואיכא למאן דאמר התם אוכל והולך עד שתחשך, ובאמת יש מקום גדול לומר דלר"א דהכא אין דין שבת קובעת לענין איסור אכילה, דבפסחים [קא ע"א] מדמה דין זה לדין קביעת שבת למעשר, ואילו ר"א פליג על דין קביעת שבת למעשר, כמבואר כאן, א"כ דברי הגמ' שם נאמרו מתחילה רק אליבא דר' יהושע דהכא כמבואר שם בתוס' [ד"ה קן], וממילא נלמוד לענין שבת דגם זה אתי' דלא כר"א, ויל"ע אם חד טעמא אי' להו לדין קביעת שבת למעשר ולקידוש, דהי' מקום לומר דסימנא בעלמא קיהיב שמצינו קביעות שבת לענין ב' דברים אלו.

ולמסקנא דמודי ר"א שהשבת קובעת לגופה, לאוכל בשבת עצמה, אפשר דגם בקידוש יסבור שהשבת קובעת לקידוש.

ביצה ל"ה ע"א בתוס' ד"ה שבת וברין הוא דהו"מ וכו'

ביצה

ל"ה ע"א בתוס' ד"ה שבת, וברין הוא דהו"מ וכו', יל"ע מה הי' קשה להו שהוצרכו לכ"ז, דאם קושייתם, מה הוצרכו לומר כאן לאפוקי מדהלל, הא מצי למימר לאפוקי מדר"א, י"ל משום דלהלן כבר קאמר תרומה לאפוקי מדר"א, והרי לעיל [נעמ' זא] אמרי' דלר"א כ"ש שבת, וכתבו שם התוס' [ד"ה אלא] דלרבנן דתרומה לא קבעה שבת לא ידעי' מה דינו, א"כ הוצרך לומר לאפוקי מדהלל דס"ל שרק שבת לא קבעה, הגם דכבר אמר להלן תרומה לאפוקי מדר"א, וי"ל דקשי' להו דהוה ליה למימר לה רק אחר דאמר לאפוקי מדר"א דדרך לשנות לא זו אף זו יותר מזו ואצ"ל זו, ולהכי באו לכ"ז, וא"נ קשי' להו דלימא תרומה ושבת לאפוקי מדר"א, ומצי למימר לה בחדא מחתי או בתרי בבי, וזה מוכח יותר בלשון התוס', אהל הי' כן והי' כן יש לעיין למה לא תירצו התוס' בפשיטות, דעדיפא ליה למנקט ברייתא שנזכר בה דלהדיא שהלל הוא יחידאה בדבר זה, דדייקנין לה מדקתני הלל לעצמו כדפרש"י, ועוד יל"ע למה לא תי'

שביחא שאלות המצוות בהלכה

התוס' דעדיפא ליה למנקט גבי שבת תנא דאיירי להדיא בשבת גופא וגבי תרומה מאן דנקט להדי' גבי תרומה, ואע"ג דר"א יסבור כהלל לענין שבת, וזה נראה בפשטות לשון הגמ', ויל"ע.

ביצה ל"ה ע"ב אתמר רב יהודה ורב עינא וכו'

ל"ה ע"ב אתמר רב יהודה ורב עינא וכו', לא מייתי להדיא מי שנה את שאר הגירסאות המנויין כאן, ומזה הוציא רש"י מש"כ [ד"ה מאן] כלומר כי הוה תנא וכו' כמו שהבאתי לשונו בסמוך, דאם איתא שיש מי ששנה גירסאות הללו למה לא נזכרו, אלא ה"ק אי משכחת לתנא דתני הכי לא משתבש, ואין הכרח לומר דיכול מלכתחילה לשנות הגי' אלא אי משכחת כנ"ל, והנה בעלמא אמרי' גברא אחרינא הוה בהדי' והאי דלא חשיב ליה משום כבודו [ר"ה כז ע"ב; ועי' גיטין ה ע"ב], ועל סמך זה הי' מקום לומר דלעולם הוה מאן דתני לה והאי דלא חשיב משום כבודם דר"ה ור"נ, אבל יש לומר דהכי השתא בשלמא התם העד השני אמר כמותו לכך לא הזכירוהו אבל כאן אי אמרת שהגירסאות האחרות נאמרו על ידי אחר דאיכא מאן דחני לזה להשמיע שנאמרו, ומיהו ע"ז י"ל דסגי במ"ש מאן דתני, וממילא שמעי' דאיכא מאן דתני לה.

ביצה

אי נמי אפשר דמדלא אשתמיט שום דוכתא לומר מאן דתני בלא שיוזכר מי תני כן, והכא הזכיר על ב' מהם דאיכא מאן דתני להו והשאר לא נזכרו ש"מ דלא מצינו להדיא מאן דתני להו.

ביצה ל"ה ע"ב בריש פ"ה מנשירין

ל"ה ע"ב בריש פ"ה, מנשירין, יל"ע דלכאורה היינו משירין, דכמו במתנה שייך לומר נותן, כעיי"ז במשיר שייך לומר נושר כ"א במשקל שלו (אע"ג דאין משקלות ב' שרשין אלו שוין לגמרי זל"ז).

ביצה

ובר"ח ראיתי שהביא לשונות הגמרא ולא הביא מנשירין, ושמא כך היה גירסתו, ולפ"ז הראיות על הלשון מנשירין לפ"ד היו על הלשון משירין [ויש לידע למה הוצרכו לכ"ז, ועכ"פ לגירסתינו שמא הי' מקום ליישב דבא לאשמעי' אגב אורחא כמ"ש בתוס' [ד"ה מי] עי"ש, ודוחק, והי' מקום לומר דבאמת היו גירסאות בזה, אבל רש"י כתב מאן דתני כלומר אי הוה תנא דתני הכי לא משתבש, ומשמע מזה דלא הוה משמע ליה דהיו לפנייהם מי ששנה כן, ובדוחק י"ל דלפי רגילותם ידעו דיתכן מאוד שיש שונים בלשונות הללו, ואפשר עוד דקמ"ל שאין לזלזל בשום גירסא השנויה בפי בני בהמ"ד שאין ידוע אמיתתה, ונקט כאן פ"א באריכות ומזה נלמוד לשאר מקומות, כעין מש"כ רש"י דפסחים [דף ג] לענין

ביצה ל"ו ע"א אבל יו"ט דקיל שפיר דמי

ל"ו ע"א, אבל יו"ט דקיל שפיר דמי, לעיל גבי הספק הראשון הובא יו"ט לסברא חומרא והכא הובא לסברא לקולא, ולכאורה הוא קיצור לשון ויש ליתן של זה בזה.

ביצה

ביצה ל"ו ע"א אורא דלבני

ל"ו ע"א, אורא דלבני, יל"ע דלעיל [לא ע"ז] שנזכר אורא דלבני שייך לפרשו על האור שבין הלבנים, אבל הכא הרי קאי על הלבנים עצמן, ואיך שייך לומר כאן אורא דלבני, ולפי מה שהובא בגליון כאן בשם הערוך שגרס באופן אחר ניהא.

ביצה

יבמות סא ע"א תוס' ד"ה ואין בפ"ק דכריתות וכו'

סא ע"א תוס' ד"ה ואין, בפ"ק דכריתות וכו', מכאן קשה על מש"כ אלי מרן שליט"א לתרץ הגמ' הנזכרת על הרמב"ם [שכ' נמשכות פאר הדור סי' נו דלית מאן דפליג אדר"ש לענין קצרי נכרים, וק' דהתם נכריות פליגי ר"י ור"מ גזי שמן המשחה אס גויים קרויין אדם], וכתב אלי הגר"ח"ק ליישב דיש בזה דרגות אבל כאן התוס' מדמו לסוגיי להדדי, מיהו על זה יש לומר דהרמב"ם חולק על התוס' והגר"ח"ק לא מיירי אלא לדעת הרמב"ם לתרץ דבריו, ומה דהגמ' גופא בכריתות אייתי דר"ש לא דשייכי לגמרי ותליין הא בהא ובאמת אי התוס' הוה ס"ל דהרמב"ם הו"מ לתרץ כל קושיותיהם דיש בזה דרגות, [וק' דגם הקושיות נפנים הגמ' מצינן לתרץ לפ"ז וצ"ע].

יבמות

ביצה ל' ע"א בתוס' ד"ה תנו אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר

ביצה

ל' ע"א בתוס' ד"ה תנו, אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר, ויש לעיין בזמנינו שהפעלת כלי שיר אפשריות ורגילות ע"י הפעלת מכשירים הפועלים על מעגלי חשמל, או ע"י הפעלת פקודות מחשב הפועל ג"כ על מעגלי חשמל, ורוב בני אדם בקיאים בהשמעת שיר באופנים הללו, ועיקר השמעת כלי שיר בזמנינו בשמחות ובמועדים ובשאר התכנסויות הוא באופן זה, האם יש לומר דבזה מודו התוס' דהדרא גזירה לדוכתה, או דיש לומר דמעולם לא גזרו אלא שמא יתקן כלי שיר אבל הפעלת פקודות של השיר עצמו לא הי' בזמן חז"ל, ויש סברא לומר דהפעלת פקודה ג"כ חשיבא כמו תיקון כלי שיר, דהעיקר הוא המטרה והתוצאה שמתקן בכלי שיר, ומה לי באיזה אופן עושה הדבר כיון שיש בו מלאכה, וא"כ הוא ג"כ בכלל הגזירה, דבלשון חז"ל תיקון הוא ג"כ הכנה וזימון והכשר דבר, וכ"ש שאם יש לגזור מחשש הפעלת שיר באופן שעובר בעצם ההפעלה חילול שבת יש בזה איסור, וגם הי' מקום לומר סברא בזה מה שהובא בדעת החזו"א [הגרמ"ג, ועי' מו"א יו"ד ס' יד ס"ק (א) ה, ואו"מ ס' סז ס"ק כו] דכל דבר שהוא קרוב לאיסור כבר גזור ועומד, אבל כאן שמא לא שייך שיהיה גזור ועומד דאם מטפח ידיו אינו קרוב לאיסור כ"כ כגון להדליק טייפ, אבל אפשר דכאן כבר בעי' מושב ב"ד לחדש גזירה בדבר זה, ורק יש לדון מטעם הגזירה הגזורה דשמא יתקן כלי שיר כנ"ל.

ינמות סא ע"א תוס' ד"ה ואין ור"ת מחלק בין אדם להאדם

סא ע"א תוס' ד"ה ואין, ור"ת מחלק בין אדם להאדם, חילוק זה צ"ב דבשלמא אי האדם הוי מיירי בישראל ואדם בכו"ע נחא, כדדרשי' בעלמא בפ' ג"ה הירך המיומנת שבירך והעולה וכל כה"ג, אבל לפמ"ש הכא אפכא מזה דהאדם אתא לאורויי גם אאו"ה צ"ב.

יבמות ת

יבמות סא ע"ב ברש"י ד"ה אלא גיורת דנבעלה בנכריותה לגויים

יבמות
ת

סא ע"ב ברש"י ד"ה אלא גיורת, דנבעלה בנכריותה לגויים וכן משוחררת דגוי ועבד הואיל ולא בני קידושין נינהו פסלי עכ"ל, אין להקשות דכיון שגיר שנתגייר כקטן שנולד דמי א"כ אמאי לא מהני לזה, דגר שנתגייר מהני רק לגוף זה דהוה ליה כנתגייר אבל לא לרפאותה מגופה, ולהכי כל מה שהוא שינוי בגוף שלה מעיקרא לא אהני הגירות שלה להחזירו.

יבמות סא ע"ב תוס' ד"ה פנוי דכ"ש נשוי שמזנה על אשתו

יבמות
ת

סא ע"ב תוס' ד"ה פנוי, דכ"ש נשוי שמזנה על אשתו, קצת חידוש הוא דחשיב זנות לנשוי יותר מפנוי, ומיהו כך הוא המציאות שהוא בגידה באשתו, ועיין בפ"ק דסוטה דף ד' וכע"ז במגילה יב ע"ב איהו בקארי ואתתיה בבוציני, ויעוי' מ"ש הפוסקים לגבי גט לענין רועה זונות, וכע"ז מצינו דאיכא פלוגתא להלן אם נושא על אשתו או לא, וכ"ש דזנות גריעא, ומיהו לשון זנות בעלמא וכן בספר משלי איש פנוי נמי קאמר ור"ל שזונה מהדרך הישרה דזנות הוא לשון נטיה ולסור מדרכו.

תהילים צ"ה י"א

צה,

יא, אם יבואון אל מנוחתי, לפי פשוטו רצונו לומר מנוחה שהכנתי להם, ויש לפרש מנוחה בצל כנפי השכינה כמ"ש ונתתי משכני בתוכם וגו' והתהלכתי בתוכם (ויקרא כו, יא יב).

אסתר ט' כ"ב

אסתר

ט, כב, ומשלוח מנות איש לרעהו וגו', שמעתי שיש שכתבו רמז בענין מה שכל מצוות הפורים מתחילין במ', מקרא מגילה, משלוח מנות, מתנות לאביונים, משתה ושמחה, אכן לפי פשוטו נראה משום שכולם במשקל שווה של מפעל, אבל אין אחד מהם ששורש התיבה מתחיל במ', דשרשם קרא, שלח, תן, שתה, ורק משקל התיבה שוויהו להתחיל במ', וכולם במשקל שווה של מפעל, משום שאינם בלשון ציווי תעשה כך וכך כלשון תורה, אבל גבי איסור עשיית מלאכה נקט קרא יום טוב כבלשון תורה משום שהוא לשון הרגיל כבר, משא"כ שאר הדברים הם מצוות שגדריהם חידשו הסופרים [יעו' מגילה יט ע"ג].

ביסוד ושורש העבודה שער י"ב פרק ג' ועוד נמצא בספרים

יסוד

ושורש העבודה ביסוד ושורש העבודה [שער י"ג המפקד פרק ג' ד"ה ועוד], ועוד נמצא בספרים, שתענית זה חיוב על כלל ישראל, מטעם כמו מי שאירע לו נס, וביחוד נס של הצלת נפשות, חייב לקבל על עצמו להתענות בכל שנה ושנה ביום זה שנעשה בו הנס ולומר תפילות ותחנונים לפני המקום וליתן ליתברך שמו הודאה גדולה על הנס שנעשה לו ביום זה.

כמו כן אנו עם קדוש עושים על הנס הגדול המפורסם הזה שנעשה לנו ביום זה, ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם.

לכן ראוי לכל איש ישראלי מעם קדוש בכל שעות היום של התענית הזה, לעורר לבבו אל ההודאה גדולה ועצומה במחשבתו ליתברך שמו יתעלה ויתרומם, שניצל ממש הוא ובניו בקרב כל ישראל בעצם היום הזה ממות לחיים עכ"ל.

יש לדקדק בלשונו שהתחיל במה שמתענים מחמת שרצו הגוים לשלוט בנו ונהפוך הוא ומסיים שיש להודות על שהצילנו ממות לחיים, ונראה דלק"מ דכדי לחייב מצד המוסר [ולא נהנה מלד' הדין] בתענית סגי במה שנהפוך הוא וכו', וזה דבר שג"כ נזכר בקרא דכתיב ונהפוך הוא וגו', וסגי בהא שנעשה תענית קבועה על זה, וכ"ש על נס ההצלה ממיתה לחיים, שהוא גדול מזה טובא, אבל בהודאה שאנו מודים בפרטות אין להחסיר ענייני ההודאה עד תומם, ויש להודות על עיקר הנס הגדול שהוא הצלה ממיתה לחיים, דמשל למלך שיש לו אלף אלפים דינרי זהב והיו משבחיין אותו בשל כסף [נרכות לג ע"ג; מגילה כה ע"א].

א"נ כוונת היסוד"ע במה שרצו לשלוט היינו להמית, דמאי אכפת לו בגלות אם זה שולט

שביחא שאלות המצויות בהלכה

או זה, ואכתי עבדי אחשורוש אנן [מגילה יד ע"ב], גם אחר הנס, ומה שאכפת לן הוא רק שאם שולט בנו המן רצה להשמידנו.

ואגב דאתאן לדברי הגמ' בברכות ומגילה הנ"ל על משל למלך אעיר בזה עוד מה שנתעוררתי בזה דלצורך מה יש להזכיר כמה דינרים היו לו למלך, דסגי בזה דאמרי' שהיו לו אוצר או מלאי של דינרי זהב והיו משבחים אותו בשל כסף, דהרי לא נזכר שהיו מגרעין במניין כספו, שהיו משבחים אותו בפחות מאלף אלפים, אלא רק שהיו משבחים אותו בשל כסף.

ואפי' אם היה נזכר שמשבחים אותו בפחות מכך הרי כדי להבין המשל סגי לומר רק אחד מהם, דהיינו רק לומר שהיו משבחים אותו בפחות מאלף אלפים או לומר שהיו משבחים אותו בשל כסף, ומאי טעמא נקטו לתרווייהו.

אלא נראה דעיקר המשל הוא רק שהיו לו דינרי זהב והיו משבחים אותו בשל כסף, אבל כדי להבין עוצם הגנאי בזה נזכר במשל שהיו לו אלף אלפים דינרים, דאילו לענין מלך שיש לו סך קטן של דינרים אין כל כך גנאי בזה מה שיאמרו שאינם של זהב כיון שבלאו הכי אינו מלך מופלג בעושרו, ולהכי אמרו שהיו לו סך כזה של דינרי זהב, שהוא מופלג בעשרו, וכשמשבחים אותו בשל כסף נמצא שאין מכירין בו שהוא מופלג בעשרו כל כך, וק"ל.

חגיגה ו ע"ב בתוד"ה מי

חגיגה

ו ע"ב בתוד"ה מי, נראה כוונתם דעיקר הפשט וניתוח כתיב בעולת תמיד וכיון דכתיב בעולת תמיד של דורות ולא כתיב בעולת תמיד של שעה דסיני א"כ שמעינן שלא היה הפשט וניתוח בעולת תמיד של סיני אבל בעולת ראייה שלא נזכרה בה כלל הפשט וניתוח לק"מ דגם בעולת ראייה דשעה לא נזכר וגם בעולת ראייה דדורות לא נזכר ובשניהם יש דין הפשט וניתוח, דכמו שלא נזכר לדורות ויש הפשט וניתוח ה"ה בשעה דסיני אע"פ שלא נזכר היה הפשט וניתוח.

אבל כבר העירו לנכון דעיקר דין הפשט וניתוח נאמר בעולת נדבה ולא בעולת תמיד כדברי תוספות, ונראה דעל שום דרשא סמכי בזה.

כתובות ע' ב המודר הנאה

ע"ב גופא המודר הנאה וכו', ע"י מה שהקשה בגליון הגמ' ויש לציין בזה דמס' נדרים בבלי נשנית בלשון ירושלמי קצת שלא נשנית בבבלי בימי אחרונים כמ"ש הקדמונים.

כתובות
ת

מגילה כח ע"א ולא הרהרתי במבואות המטונפות

כח ע"א ולא הרהרתי במבואות המטונפות, יש לפרש גם לפי מה דאמרין בזבחים קב ע"ב דלאונסו שרי מכל מקום הקפיד להחמיר גם בזה וכ"ש להפוסקים דלאונסו שרי אפילו בדיבור, יש לומר דהוא החמיר בזה.

מגילה
לה

נדרים נח ע"ב חייבת במעשר ובשביעית

נח ע"ב חייבת במעשר ובשביעית, הר"ן ז"ל דחק מאוד דחייבת במעשר אע"פ שהיא שנת שביעית ודחק בזה דמיירי רק לענין מעשר מן המעשר ודחק עוד דמש"כ אח"ז ואותה ליטרא מעשר עליה ממקום אחר היא גופא מש"כ ברישא חייבת במעשר דקאי על אותה ליטרא בלבד כדמוכח בלשון הר"ן שכתב ולא בטלה ובס"א נוסף עוד ולא בטלה לגבי שאר ליטרין, ודחק עוד דבמעשר קאי על הליטרא ובשביעית קאי בעיקר על שאר הליטרין ואותה ליטרא רק נספחה להם.

נדרים
ם

אבל צע"ג דבהרבה משניות וברייתות נזכרו מעשר ושביעית יחד וה"ק חייבת במעשר בזמן מעשר ובשביעית בזמן שביעית וכדפי' כאן הרא"ש ז"ל ושאר מפרשים.

נדרים נט ע"א אמרי מעשר דיגון הוא דקא גרים

נט ע"א אמרי מעשר דיגון הוא דקא גרים, לכאורה היה מקום לתרץ דהרי מעשר הוא ממון אחר וממון לא בטיל אבל התי' לזה כמ"ש בשלהי ביצה דשאני בין ממון שיש לו תובעים וכו' ע"ש.

נדרים

נדרים נ"ט ע"ב וקתני ואותה ליטרא וכו'

נ"ט ע"ב וקתני ואותה ליטרא וכו', לכאורה עיקר הקושיא לא ממה שמחוייב לעשר הליטרא אלא מצד מה שאינו מחוייב לעשר אותה מעשר גמור כשאר הליטרין ועל זה קאמר איסורא לא זרעי אינשי וממילא דין ביטול הנכלל כאן בפסוק לא קאי על אותה ליטרא וכך נראה לפי' הרא"ש אולם הר"ן כאן אזיל לשיטתו דבשנת שביעית מיירי שאינו מעשר השאר הליטרין ואילו בשאר שני שבוע לכאורה יעשר כל הליטרין ודחוק הלשון איסורא לא זרעי אינשי שנאמר רק לענין חומרא שיעשר ליטרא זו בשמיטה עישור הראוי לו מעיקרא ואילו לפוטרו מעישור גמור בשאר שני שבוע לא מיירי כלל ולעיל נח ע"ב כתבתי עוד בשיטת הר"ן בזה.

נדרים

נדרים נט ע"ב דלא קטרח

נט ע"ב דלא קטרח, פירוש משום דבירדו עליהם גשמים מאליהן עסקינן, וגם אם שמח בזה מ"מ לא טרח לזה.

נדרים

נדרים ס' ע"ב לא מיחלף

נדרים

ס ע"ב לא מיחלף, נראה הטעם משום דיכול לטעות אם עבר אחד מהם אבל אם לא עבר לא מעת לעת ולא צאה"כ לא יטעה.

מה שאין כן במקום שמחוייב להמתין מעת לעת יכול לטעות ולהמתין רק עד צאה"כ.

בראשית מט טז

בראשית

מט, טז, (מכתב) לבני היקר ישראל מאיר נ"י ע"ד שאלתך מדוע דן ונפתלי לא נסמכו יחד כתולדותיהם בברכות יעקב, יש לציין דבמקרא יש כמה פעמים שהשבטים לא נכתבו יחד כתולדותיהם, ועי' בסוגי' דסוטה לענין בגדי כה"ג באיזה סדר היו כותבין השבטים, ועי' מה שדרשו לענין סדר שנשתנה במשה ואהרן וכן מצינו שדרשו בבנות צלפחד.

ולגוף הנידון כאן יתכן דהטעם שנזכר דן סמוך ליששכר מכיון שנזכר בו ידין עמו (בראשית מט, טז) שכלול בזה גם שהי' מורה אותם, עי' בספ"ג דר"ה, שהי' פרנס הדור, ועי' בסוכה כז ע"ב וברש"י שם, ועי' בבראשית רבתי דדן ידין עמו היינו שכולם ישמעו לו וראה גם בתרגום יונתן.

ובזה דומה ברכת דן ליששכר דכתיב ביה ראשיהם מאתים וכל אחיהם על פיהם (דברי הימים א' יב, לג).

ואילו הטעם שנפתלי נסמך לאשר משום שברכת שניהם דומה זו לזו, דבאשר כתיב והוא יתן מעדני מלך (בראשית מט, כ), ובנפתלי כתיב הנותן אמרי שפר (שם כא).

שמות כ"א כ"א לא יוקם

שמות

כא, כא, מצאתי שחקרו האחרונים לענין חובל בעבדו (ולא מת) האם הגדר הוא שאינו מחוייב כלל או שהוא מחוייב והתורה פטרתו, והעיר בני ישראל מאיר נ"י לנכון דבלשה"כ לענין פטור בהמית עבדו כתיב לא יוקם כי כספו הוא ומשמע דהפטור הוא משום שממונו הוא ואינו אלא כחובל בכלי שלו או בשורו ובחמורו שאין לו חיוב ממון מעולם כלל כיון ששלו הוא, וה"ה לענין חובל.

ר"ה ג ע"ב ואתפלל אל אלהי השמים וגו'

ר"ה

ג ע"ב ואתפלל אל אלהי השמים וגו', יתכן לבאר שאמר כל דלהלן כלפי הקב"ה, ע"ד מה שאמרו בדניאל שנאמר בו מרי חלמא לשנאך ופשרה לערך [דניאל ד, טז], ונתכוון למלך מלכי המלכים כמ"ש בשבועות [לה ע"ג], וע"ד זה יש לפרש מה שנאמר בדניאל גופא מלכא לעלמין חיי (דניאל ב, ד).

ר"ה ו ע"ב בתוס' ד"ה בשלמא

בתו ס'

ו ע"ב, ד"ה בשלמא, יש ליישב קושייתם דבשלמא על ר"מ וראב"י יש לומר דלא הזכירה הגמ' כלל שיטתם משום שיש להעמיד בחולה, אבל לאידך תנאי דמו"מ הגמ' לפי שיטתם ולא העמידה בחולה, היינו משום דקי"ל דבתלת זמני הוה חזקה, א"כ דוחק להעמיד שהי' חולה ג' רגלים ועכשיו בריא, וכ"ש אם נאמר דהי' בריא בכל זמן זה מלבד ברגלים, ומיהו בר"ח מפרש חולה על הגברא.

ר"ה ד ע"א בתוס' בריש העמוד אל תהיו כעבדים וכו'

(אמרת)

בחבורת דף היומי חשון תשפ"ב כולל חזו"א) ר"ה ד ע"א בתוס' בריש העמוד, אל תהיו כעבדים וכו', יל"ע למה הקשו ממתני' התם, הרי מתני' דהתם מיירי ממידת חסידות, דכך עדיף ומובחר יותר לעשות לשמה, ואילו גמ' דהכא מיירי במי שבחר לעשות כן.

אכן זה פשוט דודאי מי שעושה לשמה הוא מובחר יותר, ולא זה מה שהקשו ממתני' באבות, ומה שלעולם יעשה אדם שלא לשמה הוא ג"כ גמ' [מזכיר כג ע"ב; פסחים נ ועוד], ואילו בגמ' [נרכות יז ע"א] אמרי' וכל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, ובירושלמי אמרי' שנהפכה שלייתו על פניו.

והראשונים נחלקו בכמה דעות בענין גדרו שלמה ושלם, ורש"י והתוס' [נרכות יז ועוד] מפרשי לה כמשמעו דכל שעושה להנאתו ושלם לקנטר אין בזה איסורא.

אמנם בגמ' נזיר הנ"ל הובאו ב' הבחנות גופא בשלם לשמה, דמחד גיסא הובא שם ענין השכר שקיבל בלק, ומשמע דיש מעלה בעצם קיום המצוה הגם שהי' שלא לשמה, ומאידך גיסא אי' שם שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ומשמע דעיקר גודל מעלתה של שלא לשמה הוא משום שעל ידי זה בא לעיקר המעלה דלשמה.

וכעין זה הוא הסתירה שהקשו בתוס' כאן, דבמתני' באבות משמע דלכתחילה יש להשתדל שלא יבוא לידי שלא לשמה, ואילו הלשון הרי זה צדיק גמור משמע דשפיר עבד אפי' לכתחילה במה שעשה מצוה שלא לשמה, ודבר זה בפני עצמו ג"כ דבר טוב ושפיר עבד.

לכך חילקו התוס', דגם מה דשרי לכתחילה שלא לשמה היינו באופן שאינו עושה רק מחמת מתן השכר, ומה דאין לעשות היינו באופן שעושה רק למתן השכר, והשתא אחר תירוץ התוס' יתפרשו דברי מתני' דאבות דמה שנאסר שם לעשות הוא אפי' בדיעבד, דהא באופן שעושה רק לשם מתן שכר ולולי זה אינו עושה, הרי הוא כצדקה דגוים, דמבואר בסוגיין שאינו מצוה, וכן בב"ב י' ע"ב] מבואר דחסד לאומים חטאת (משלי יד, לד) מטעם זה, שעושיין רק לצורך עצמן.

וכן עי' בדר"א הל' מתנות עניים ובמה שהובא שם לענין המתנדב לשם להתפאר, והפסול במתפאר בצדקה דוקא באופן שהוא עושה רק לשם ההתפארות ולא עבד לשם מצוה כלל, ולולי ההתפארות לא עבד, וגם ההיא איתתא שנענשה מחמת התפארותה בתעניותיה [ירושלמי מגילה פ"ג ה"ז ועי' לו"ס ס' מקסא ס"ו] לכאורה צ"ל שהי' באופן זה שעשתה על דעת כן.

ובזה העירו לנכון מה דקרי לכורש בסוגיין נכרי, אע"ג דלהתוס' [נדף הקודם ע"ב] הי' ישראל בנה של אסתר, משום דלענין גדרו של"ש הנ"ל אין הנפק"מ בייחוס אלא בהרגלו, וגם לענין החילוק בין ישראל לאו"ה לענין מצרף מחשבה לעבירה, עיין קידושין [לט] ובתוס'.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שם ע"פ הירושלמי [פאה פ"א ה"א], מ"מ בישראל אם עבר ושנה מחשבה מצטרפת למעשה כהמבואר שם, והטעם משום שאין עיקר החילוק בין ישראל לאו"ה מצד הייחוס אלא מצד שישראל לא הוכרע בחטא כל עוד שלא עשאו, ע"ד הגמ' ברכות [יט ע"א] לענין ת"ח דודאי עשה תשובה אחר שחטא בלילה, וכ"ש כשלא חטא, אבל גוי כשהחליט לחטוא מועד לחטוא, וה"ה בחטא ושנה אף ישראל קרוב לחטוא, ואולי ע"ד זה יש ליישב גם הסתירה שמצינו אם יש תשובה לעכו"ם או לא [וכתנמי זמקור"א], ומאידך מצינו שעבר ושנה אין מספיקין בידו לעשות ך גכבבקר35תשובה [יומא פז ע"א], דזה ודאי ששייך תשובה בנכרים, וכמבואר ברז"ל [עי' זמפרשים פסחים נד ע"א] שלא הי' קיום לעולם להברא בלא תשובה, וכמבואר בכמה מקומות שהקב"ה מאריך אף לאומות [כמבואר ברש"י ריש ע"ז ועוד], ולכאורה היינו שישוּבו בהם, וכמו שמצינו גם תשובה דאנשי נינוה, אלא הביאור במאמר שאין תשובה לגוים [מנחם האזינו] היינו שאין מספיקין בידן לעשות תשובה, דסתם עכו"ם הוא שוה לישראל שחטא ושנה כמשנ"ת לענין מחשבה מצטרפת למעשה, וכמו שמצינו בישראל שעבר ושנה ואמר אחטא ואשוב שאין מספיקין בידו לעשות תשובה [יומא שס], ומ"מ מועלת לו התשובה אם ישוב בתשובה, ה"ה עכו"ם דגם הם דומים למ"ש בגמ' לענין עבר ושנה עי"ש, דה"ה שגם הם שקועים בחטא, ומ"מ אם ישובו כדין תתקבל תשובתן, וכמ"ש אליך יבואו גוים מאפסי ארץ ויאמרו אך שקר נחלו אבותינו וגו' (ירמיהו טז, יט).

ואמרי' בשבת [קמז ע"א] דגוים מזוהמין משום שלא פסקה זוהמתן בהר סיני, ואע"ג דמבואר שהוא מילתא דתליא באדם ובמעשה ולא בייחוס, מ"מ או"ה הורגלו להיות בחטא מחמת מציאות זו של זוהמא, וכורש נמי הורגל במציאות זו.

ואילו בלק אע"פ שהי' גוי ואע"פ שהי' גם על מנת לקנטר אי' במהרש"א בהוריות [י] שדבר זה עשה כד להגן על עצמו מפני ישראל עי"ש.

חולין ב ע"א תוס' ד"ה שמא יקלקלו וכו' וליכא למימר וכו'

ב' ע"א תוס' ד"ה שמא יקלקלו וכו', וליכא למימר וכו', יתכן לבאר דהתוס' כאן כתבו להציע צד חדש דלא כרש"י אלא דהי' מקום לפרש דלעולם שרי לכתחילה לחש"ו לשחוט כשאחרים רואין אותן אלא דרישא שמא יקלקלו מיירי בבינן לבין עצמן, וסיפא דקאמר וכולן ששחטו וכו' מיירי רק בטמא במוקדשין או אין מומחין, אבל א"א לומר כן דבאופן שאין אחרין רואין את הקטן שוחט נבילה היא, ובכה"ג פסול, אא"כ נפרש דגם באופן ששוחט לכלבים אסור ליתן לקטן לשחוט, וזה רק דעת ר"ת דאכתי לא אתאן עלה, והנה בתוס' הרא"ש ליתא לתיבות הללו אבל חש"ו אפי' לכתחילה שוחטין, ונוסף שם דהוה אמינא דדיעבד נקט וכו', ומבואר מזה לפי לשונו דמיירי כל זה אליבא דרש"י דלולי דתנן שמא יקלקלו ומיירי

חולי
ן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בשחיטת קטן כשאחרים רואין אותן, לולי זה הוה מוקמינן הא דתנן הכא דיעבד וכולן ששחטו על שאר פירוקין דאינך אמוראי כגון טמא במוקדשין או שאינן מומחין, ובזה ניחא למה הזכירו התוס' כלל הנך תירוצי שלא סבר רבא כוותיהו, דר"ל שכך הו"א לולי הא דתנן שמא יקלקלו.

חולין ב ע"א תוס' ד"ה שמא יקלקלו וכו' וי"מ דגרסי' לקמן רבה וכו'

חולי
ן

ב' ע"א תוס' ד"ה שמא יקלקלו וכו', וי"מ דגרסי' לקמן רבה וכו', ומבואר בדברי התוס' דאם נימא דבעל שמעתתא דלקמן לא סבירא ליה מאוקימתא דרבא על מתני' דהכא, א"כ לק"מ, וכן פשוט.

והנה להלן [סוף דף ג] אמרינן דרבא לדבריו דאביי קאמר וליה לא סבירא ליה, וא"כ מבואר לפי שו"ט דהתם דלמסקנא מפרש רבא כרב אשי, וגם נימא דל"ג התוס' וליה לא סבירא ליה כמו שכ' המפרשים שם להגיה, אבל כך עכ"פ מוכח מסוגי' דהתם דרבא לא מפרש כאביי מתני', וי"ל דגם לרב אשי ע"כ יש להעמיד וכולן ששחטו בקטן דבמשומד א"א להעמיד כלל כדאמרי' התם, וגבי קטן קשי' רק דאם שחטו מיבעי ליה, א"כ ע"כ מעמיד בקטן, וגם בהמשך המו"מ בסוגי' אמרי' על שאר אמוראי דלא אמרי' כאביי ורבא ורב אשי משום דקשי' להו וכולן, ואפשר דמשמע דשלשתן מפרשי וכולן באופן שווה דמיירי על קטן, ועוד דכעין לישנא דרב אשי אמרי' גם גבי אביי ורבא וע"ז נקטו התוס' דרבא מפרש בקטן על אף דלא מסיק לה להדיא.

ואין לתרץ לרש"י דגרס וליה לא סבירא ליה ומפרש כרבינא מתני' או כר"ב שילא ולא כרב אשי, אין לתרץ, חדא דהיא גופא מה שהקשו בגמ' דהו"ל לרבא להעמיד כרב אשי ומשו"ה תי' דלדבריו דאביי קאמר וליה לא ס"ל, ועוד דבקושייתו על אביי לענין יוצא ונכנס לא הקשו ואם שחטו אלא אדרבה כדקאי לדבריו דאביי מוקי למתני' באופן דכולן שחטו קאי על קטן, א"כ פשוט שאי"ז טעם שלא להעמיד כרב אשי.

ובגוף הנ"ל יש לציין דלהלן [ג ע"ז צמוס' ד"ה רוצ] סברי התוס' דכולן לאביי ורבא ורב אשי קאי רק על חש"ו, ורש"י בד"ה אמאי חולק.

חולין ב ע"א תוס' ד"ה שמא יקלקלו וכו' וקשה לפירוש וכו'

חולי
ז

ב ע"א תוס' ד"ה שמא יקלקלו וכו', וקשה לפירוש וכו', ואולי רש"י יתרץ דרבא להלן [ג ע"א] אפריך ולא קאי אוקימתיה, משום דקשי' וכולן ששחטו, אמנם יעוי' ברשב"ם [ג"ז נ"ז ע"ז; שם קמ] מש"כ דקשי' אי"ז תיובתא עי"ש, וכן להלן במסקנא דסוגיין [ג ע"ז] משמע דרבא למסקנא קאי כרב אשי דג"כ מפרש וכולן כאוקימתא דרבא, כמו שכתבתי בסמוך, ולא שחזר בו.

ומ"מ אין כאן מחלוקת הסוגיות לתי' היש מפרשים שבכאן, דכיון דרבא וסייעתיה סלקו בקשיא ואיכא פירוקי אחרינא בהדייהו נקטינן כאינך פירוקי אחריני, ורבה דלהלן [להי"מ דגרסו הכי] קאי כוותייהו.

חולין ב ע"א בתוס' ד"ה התם דלא הוי ארבעים בכתפיה

חולי
ז

ב' ע"א בתוס' ד"ה התם, דלא הוי ארבעים בכתפיה, עיקר כוונת התוס' דדבר שלקה אדם על ידו ס"ד דחשיב מגונה ומרוחק מן המזבח, וכה"ג אשכחן גבי מיתתו של שור הנסקל [סנהדרין נד ע"א] שלא תהא בהמה עוברת בשור ויאמרו זוהי שנסקל פלוני על ידה, אבל כמדומה שלא מצינו כיו"ב לענין קדשים, דאילו אתנן זונה לא בעינן שיהי' מלקות או עונש בב"ד, וכן בשור שנעבדה בו עבירה נרבע ונוגח ונעבד סגי [] שנעשה המעשה, ומאי ס"ד לחלק בין לקה ללא לקה, וי"ל משום דבכל הנך גם לא חלקת בין שוגג למזיד [], ולענין אתנן עי' שו"ת האלף לך שלמה [סי' ע"א], אבל הכא מדהוי ס"ד לחלק בין שוגג למזיד הי' מקום לחלק גם בהנ"ל, אבל אכתי יל"ע דהכי השתא, דבכל הנך עכ"פ חזי' דכל דבר שנעבדה בו עבירה ריחקה התורה, וע"ד הא דאמרי' [מולין קיד ע"ז] כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל יאכל, וממשיקה ישראל [יחזקאל מה, טו] כתיב [מנחות ו ע"א], ומן המותר בפיו [שבת כח ע"ז; קט ע"א] לגבי תפילין, ועי"ש גבי משכן [ודנו האחרונים לענין כמה דברים], וגם אם להדיוט לא נאסרו הנך פסולין דלעיל אבל עכ"פ להקדש, ועיקר איסורא הוא במזיד, וכמבואר בהרמב"ם הל' תמורה [צקופו] דאיסור תמורה הוא משום שרוצה להפטר ממה שנדר שמן ורוצה ליתן כחוש תחתיו משא"כ בשוגג, ומיהו אי משום הא יש להעמיד דשוגג גם מיירי בכה"ג רק שאומר מותר, ועכ"פ לכולי לישני שוגג העבירה קילא מן המזיד, משא"כ לענין אם הי' מזיד בלא התראה שלא לקה בב"ד אדרבה חמיר שלא נתכפר לו במלקות [עי' מתני' מכות כג ע"א משלקה הרי הוא כאחין וכו' ועי' תמורה ד ע"א ורש"י שם דלא סגי לי' במלקות], ומה סברא שיהי' כשר, ואילו סברא דלעיל לקלון

מהיכא תיתי דשייך הכא.

וכ"ש דצריך ביאור מנ"ל שיהי' פשוט טפי ממזיד.

חולין ב ע"א בתוס' ד"ה התם וי"ל דלענין בהמה שתהא כשרה וכו'

חולי
ן

ב' ע"א בתוס' ד"ה התם, וי"ל דלענין בהמה שתהא כשרה וכו', עי' במהר"ם שכתב דהו"א דבשוגג אינה נתפסת דהו"ל כמו הקדש בטעות, ויש להוסיף דר"ל הקדש טעות דייקא דאילו שאלה בהקדש ודאי מהני, ובודאי הוי פתח מעלייתא אם התיר לו חכם על סמך שאמר שלא ידע שהוא איסור, אלא דס"ד דלא מתפיס כלל כמי שנתכוון לומר שלמים ואמר עולה דבהכי לא סלקא מה שרצה לומר כלל, והטעם דס"ד לומר כן הוא משום דעיקר כוונת קדשים הוא לריח ניחוח וכאן עצם מה שהקדיש אינו לריח ניחוח כלל דאיסורא עביד, ממילא הי' מקום למחשביה כמי שנתכוון לומר דבר אחר לגמרי, ולא כסתם שאר פתח בעלמא, וקמ"ל דרי"ז הקדש טעות ומ"מ לא גרע משאר פתח וכנ"ל.

חולין ב ע"א בתוס' ד"ה התם ויש לומר דלענין בהמה וכו'

חולי
ן

ב' ע"א בתוס' ד"ה התם, ויש לומר דלענין בהמה וכו', לכאורה הי' מקום ליישב דלאו אורחיה דקרא למכתב מילתיה דפשיטא להו לרבנן על אף דשמא לשאר בנ"א הוא מסופק, ולהכי מסברת התורה דמזיד פשיטא משוגג אבל לתלמידים שוגג פשיטא להו ומזיד מספק"ל, ויש לומר דמ"מ לא מסתבר לומר סברות הפוכות כ"כ, וגם דבלאו הכי משני שפיר לפי האמת.

חולין ב ע"א בתוס' ד"ה שמא ור"ת מפרש דאין מוסרין וכו'

חולי
ז

ב' ע"א בתוס' ד"ה שמא, ור"ת מפרש דאין מוסרין וכו', דברי ר"ת צריכין ביאור טובא, דהא כוליה סוגיין מיירי בשחיטה המתרת והמכשרת [לר"ז עולא] או מטהרת [להלן זר"פ העור והרוטב ק"ז ע"ז], ולא בשחיטה לכלבים, וגם בהך דהעור והרוטב משמע קצת דעדיפא להו לשוחטה כהלכתה לטהר מידי נבילה, שלא תתנבל ותטמא במשא, ולהכי טרח לשחוט עי"ש, ועוד דשמא יקלקלו משמע דאין רוצין שיקלקלו אלא רק חששא הוא דאיכא שמא יקלקלו, וכי תימא דהכונה שמא יצא מזה קלקול כפר"ת, הרי בכולה סוגי' דלקמן בכולהו פירוקי איתמר דשמא יקלקלו היינו שמא ישהו וכו' ולא אשכחן מאן דפליג עליה, ועוד דמשמע דר"ת גריס רבא בסוגי' דלהלן דף י"ב, וזה מה שבא לתרץ, והרי רבא גופא מפרש כאן [ג ע"א] שמא יקלקלו על שמא יחלידו וכו', וכן אי ס"ל כרב אשי למסקנא [עי' מה שכתנתי לעיל], הא רב אשי נמי קאמר הכי [ג ע"ז], וצ"ע.

חולין ב ע"א תוס' ד"ה הכל התם אצטריך למתנייה וכו'

חולי
ז

ב' ע"א תוס' ד"ה הכל, התם אצטריך למתנייה וכו', אע"ג דהכא נמי כתיב וזבחת כאשר ציויתוך [דברים יב, כא], מכאן וכו' [יומא עה ע"ז ורש"י שם], מ"מ התם בתמורה [ז ע"ז] סמך למסקנא מהו דתימא עונש וכו' עי"ש.

ויש להוסיף דגם אין שייך ליישב דהתם גבי תמורה ס"ד טפי משום דכל הפרשה נאמרה וכאן רק פסוק אחד, חדא דהכא בחולין מיירי ובחולין לא בעי' שנה עליו הכתוב לעכב (וגם אין סברא לומר דשנה בקדשים עדיפא מלא שנה בחולין), ועוד דגם הפסוק וזבחת כאשר ציויתוך נאמר בו ל' יחיד יותר מפ"א, ואילו לחלק בין תרי לטובא ודאי ליכא סברא, ועוד דבתמורה שם גופא מסקי' דגם מה שהפרשה כולה נאמרה בל' זכר אכתי לא מהני לומר דס"ד דמיירי בזכר בלבד עד דמסיק ה תם מהו דתימא וכו' וע"ז סמכו כאן התוס', ואילו הכא לא שייך ד"ז.

חולין ב ע"א תוס' ד"ה טוב ואנא ידענא וכו'

חולי
ז

ב' ע"א תוס' ד"ה טוב, ואנא ידענא וכו', פירוש משום שתפסת מרובה לא תפסת הלכך אם רק כתיב טוב אשר לא תידור בלבד הו"א דרק עדיף מן החוטא שנודר ואינו משלם, אבל לא עדיף מן הכשר שנודר ומשלם, דגם מה שעדיף מנודר ואינו משלם ג"כ צריך לאשמעי' כמ"ש הרמב"ן עה"ת [דברים כג], עי"ש, הבאנו לשונו לעיל וגם דברי התוס' השייכין לזה.

והי' מקום ליישב באופן אחר ולומר דהתוס' סמך על סוף הפסוק הקודם דכתיב את אשר תדור שלם, שאם לא תשלם איסורא קא עבדת, ומיניה ילפי' קרא דסמך לא דכתיב טוב אשר לא תידור דר"ל עדיף מהך דלא משלם.

אמנם א"א לומר כן מכמה טעמים, הא' דהא גופא קושיית התוס' על רש"י מה שלא הובא בגמ' רישא דקרא את אשר תדור שלם, והא לפי' התוס' נמצא דסו"ס בעי' לאדכוריה גם להך קרא.

ועוד יש להביא רא' כנגד פי' זה דאדרבה אם תאמר דקאי על הפסוק הקודם דילפי' מיניה מדיוקא דהנודר ואין משלם רשע הוא, א"כ כ"ש דיש לפרש על מה שנאמר בו להדיא את אשר תדור שלם, שאם תדור ותשלם תהי' עושה כשורת הדין, ועלה קאמר קרא דאעפ"כ טוב מזה שלא תדור כלל.

ועוד יש להוציא מפשט זה דבתוס' הרא"ש בתירוץ זה הנוסח שם הוא ואנא ידענא מסברא, א"כ אין הכונה דידענא מהפסוק הקודם.

חולין ב ע"א טוב אשר לא תדור וכו'

חולי
ז

ב' ע"א, טוב אשר לא תדור וכו', ולכשתמצי לומר פליגי בפסוק את אשר תדור שלם, לענין תיבת תידור האם הכונה לשעבר, וא"כ מיירי בדיעבד, או דמיירי להבא, וממילא נלמוד דהכתוב אומר שתדור ותשלם, ומ"מ טוב מיהא אשר לא תידור משתידור ולא תשלם, דאם אשר תידור שלם הוא לשון עתיד ולכתחילה, א"כ מ"ש אח"ז טוב וגו' א"כ ר"ל עדיף זה משתדור וגו', אבל מ"ש בפסוק הקודם הוא לכתחילה גמור ולא רק עדיפות, וז"ש ר"י טוב מזה ומזה נודר ומשלם, משא"כ ר"מ דמפרש תדור לשעבר א"כ טוב פירושו ראוי ונרצה ולא רק עדיף משתדור וגו' בלבד, ועוד יתכן לומר דמה טעם קאמר, ומענין לענין באותו ענין, מה טעם את אשר תדור שלם משום שאם תדור ולא תשלם יהי' חטא, לכך יש לך להזדרז בדבר, וממילא

חולין ב ע"ב ברש"י ד"ה הכל חייבין בסוכה לאתויי קטן שאינו צריך לאמו

חולי
ן

ב ע"ב ברש"י ד"ה הכל חייבין בסוכה, לאתויי קטן שאינו צריך לאמו, והנה בסוכה שם תנן מעשה וילדה כלתו דשמאי הזקן וסיכך ע"ג המיטה בשביל הקטן, ומבואר שם בגמ' דשמאי מחמיר ומחייב גם בקטן שאינו צריך לאמו, ויל"ע דגם אם אין לו פטור מצד כאן אבל תיפוק ליה שיפטר מצד שהוא שוטה שהרי אין בו דעת כלל [ואמנם ד' המהרש"ל ביבמות [טו] דבשביל הקטן היינו בשביל קטן אחר, אבל אין הפשטות כן, ועי' פנ"י ורש"ש וערל"נ], ואמר לי הגרמ"מ לובין דאה"נ חזי' כאן במשנה שבקטן אין פטור זה, ויש להוסיף דגם לשיטת חכמים ע"כ הדין כן, דהנה קטן שהגיע לאחד מן השיעורין המנויין בגמ' בסוכה [מז ע"א] לענין חינוך אחד מן המצוות כשיודע לקיימה כדינה, ועדיין מאבד מה שנותנין לו כמנהג קטן שדרכו לפרר [פסחים י ע"ב] ושגידולו בתבורי מאני [יומא ע"ב] ע"כ דאין פטור כזה, והטעם בזה נראה דכיון שכך דרכו וגידולו שמתפקח והולך ועיקר החינוך הוא שיקיים המצוות כדין כשיחולו עליו החיובים, לכך לא פטרוהו חכמים מצד זה, ומיהו אם יתגלה בקטן מנהג שטות שיש בו לעשותו שוטה שאינו מנהג קטנים כמותו, ואינו דרך גידולו, ואינו עתיד לחדול ולהגמל ממנהג זה ויהי' במנהג זה גם בגדלותו, בזה באמת לא חמיר דינו מגדול גופא שהי' נפטר באופן זה, ויהי' פטור.

א"כ מה שמחייב שמאי הזקן בקטן כזה, אין הכונה שסובר שקטן יש לו דעת כל דהו לענין חינוך, דהרי בקטן בן יומו מיירי שאין בו דעת כלל, וא"כ מה שלא יועיל פטור שוטה אינו משום שיש איזו חומרא לקטן על פני גדול, אלא דזה גופא חזינן בכל קטן שאע"פ שאין בו צורת וגדרי דעת ובזה שוה לשוטה, מ"מ יש בו מצוות חינוך, וסובר שמאי שצורת החינוך דתקנה היינו מקטן בן יומו, שבזה נעשין לו המצוות כטבע להקפיד בהן מיום הולדו, וכע"ז יש לומר גם לרבנן היכא דמחייבי על אף שאין בקטן דעת על הדרך שנתבאר.

ואמנם בפשוטו נחלקו רש"י ותוס' ורמב"ן בברכות [כ ע"ב] אם החינוך הוא מצוות האב או גם מצוות הבן, (ומבואר בסמוך גבי עונת המעשרות לדעת רש"י [צ"ע] רש"י ד"ה הכל מעריכין וד"ה מעריכין] והרמב"ם [פ"א מהל' ערכין ותרומין ה"ט] אינו רק שדיבורו חל נפק"מ לענין זולתם, אלא שהקטן מצווה שלא לעבור על דיבורו אח"כ, וכפשטות סוגיין בערכין [צ ע"א] עי"ש), מ"מ זה יש לבאר לב' הדעות, דהכא באופן של תינוק בן יומו לכו"ע לא שייך ביה חיובא כלל אלא חיוב על האב בלבד, רק דבזה ג"כ שייך לומר ב' אבחנות, הא' לומר שהוא מצד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להרגיל האב לחנכו, והב' לומר להרגיל הבן מתחילתו דכשיתחיל להבחין כבר יהיו המצוות טבועין בהרגליו, וי"ל דתרווייהו איתנהו בזה.

חולין ב ע"ב בברי לי סגי וכו'

חולין
ז

ב ע"ב, בברי לי סגי וכו', יש לעיין דהנה במשנה יש ב' ריבויין, הא' ושחיטתן כשרה, וזה מרבה ברי לי, והשני וכולן ששחטו וזה מרבה אם אחרים רואין, ולכאורה שניהם מטעם עד א' נאמן באיסורין, וא"כ צריך ביאור מה נוסף עוד בחידוש הב', ועוד יל"ע דאם נימא דהא אתא לאשמעי' הוא דאפי' תימא דשוחט עצמו טריד והוא חידוש גדול יותר, (וכך משמע לישנא ברי לי שצריך שיהי' ברי יותר מסתם בני אדם, דבשאר בני אדם גבי אחרים לא נזכר הלשון ברי לי, משא"כ גבי השוחט גופיה, מכיון שטרוד במלאכתו בזמן השחיטה ובסתמא הי' מקום לומר דפעמים שאינו מבחין), א"כ לשמע' ליה לגופיה בסיפא וקודם לכן לשמע' על אחרים, וי"ל דתני סיפא אחרים לגלויי רישא דמיירי בגופי' באומר ברי לי, א"נ י"ל דיש צריכותא בתרויהו, דמילתא דלא רמי' וכו', להכי גם באחרים יש חידוש, ודוחק דהיכן מצינו שלא יהי' נאמנות על סמך זה.

חולין ב ע"ב הכל סומכין אחד האנשים ואחד הנשים

חולין
ז

ב ע"ב, הכל סומכין אחד האנשים ואחד הנשים, ובגליון הגמ' הקשה דלא תנן לה אחד וכו', וע"ז אולי יש ליישב שהיא תוספת מבריייתא אבל הקשה שם דלא אשכחן אלא מ"ד נשים סומכות רשות, וע"ז יש ליישב דהכל סומכין היינו לכתחילה, מדכלל בזה גם אנשים, ומיהו הא כדאיתא והא כדאיתא, דגבי אנשים לכתחילה וחיובא ובנשים לכתחילה ורשות, אבל לא מסתבר דאיתא כמאן דאסר לנשים לסמוך, דא"כ הכל דקאמר יתפרש גם לענין איסור וזה לא מסתבר דסתם סמיכה אינה סמיכה דאיסור, ומיהו מלשון רש"י דקאמר לאתויי יורש והא ודאי לכתחלה קאמר דמצוה רמיא עליה על כרחיה, משמע יותר דגירסתו היתה כמו שהוא בכת"י בלא התיבות אחד האנשים ואחד הנשים, ולגוף מה שכתבתי דבריייתא היא יתכן דאינו ברייתא, ושמא ס"ל דמרבי נשים למאן דאי' לי' הכי, ועי' במבוא התלמוד להר"ש הנגיד מה שכ' שם דפעמים המקשן שמביא ברייתא משנה מלשון הבריייתא כדי ליישבו, ואף דשם מיירי בקושי' גמורה המכרחת לתקן הבריייתא.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מ"מ אולי שייך ללמוד מזה גם לעניינו, אבל דוחק גדול לומר כן, דהא שם בגמ' [נ ע"א] מרבה מזה ענין אחר, וע"כ צ"ל חדא מתרתי, דהאמת כגי' כהנ"י הכא דל"ג לה, או דברייא היא המוספת על מתני' תיבות הללו.

חולין ב ע"ב הנא עיקר התם אידי וכו'

חולי
ן

ב ע"ב, הכא עיקר התם אידי וכו', ויל"ע דמשמע שבב' המשניות שייך לומר שיהי' שנוי מחמת אידי, ונחזי אנן אם נשנית הלכה זו בב' מקומות אידי דברים אחרים וכי יש סברא דלתני להו פעם שלישית שיהי' גם משנה ששם היא עיקר, א"כ למה לא נימא דב' המקומות נשנו אידי ההלכות הסמוכות וכבר לא בעי' לומר לה לעיקר, וי"ל דעיקר פירושו מה שנשנה מחמת הענין ואידי פירושו מחמת הפרטים, ומה שנשנה אידי יוכל להשנות גם ב' פעמים ויותר, אבל מה שנשנה מחמת עיקר, נשנה ע"ד הרוב רק פ"א, ואה"נ שייך ליישב דשניהם נשנו אידי, אבל יותר ניחא דנימא דלכה"פ א' מהם נשנה עיקר, דאידי הוא מילתא דלא שכיחא כ"כ כמו עיקר שהוא הרגילות.

ב ע"ב הנל חייבין בציצית

חולי
ן

ב ע"ב, הכל חייבין בציצית, פרש"י לאתויי קטן היודע להתעטף, וכתב הרמ"א [או"ס סי' יז ס"ג] בשם המרדכי [סוכה סי' תשסג] בשם הירושלמי דהיינו אם יודע לאחוז הציציות בשעת ק"ש, ותימה דאינו חיובא כלל אפי' בגדול, עי' בב"י [סי' כד נ"ס שו"ט, מהג"מ ספ"ג אות פ] שדוד הי' מהדר בזה, ואינו לעיכובא כלל, ויש לומר דחזי' בזה ששיעור לחייב קטן מדין חינוך הוא כשיכול לעשות המצוה ככל פרטיה ודקדוקיה, דאל"כ אתי למסרך ולזלזל בהידורים גם בגדלותו, ומוטב להמתין לחנכו כשידע לעשות הכל, דאל"כ יהי' הפסדו מרובה על שכרו.

והנה לולי דברי הרמ"א הי' מקום לפרש בכונת המרדכי כמו שהובא בב"י [סי' נד] באופ"א וז"ל שם, וגם המרדכי כתב בסוף פרק לולב הגזול (סוכה סי' תשסג) בשם הירושלמי דקטן שיודע לאחוז בציצית כשורה בשעת קריאת שמע מחנכין אותו בציצית עד כאן, ויתכן לפרש דקטן היודע לקיים סלסול מצוה זו להחזיק הציצית בידו בשעת ק"ש אע"ג דאינו יודע להתעטף כדין, אעפ"כ אביו מחנכו בציצית, דיעשה מה שיודע וגם בזה יש מצוה.

אבל ברמ"א מבואר דאף שיודע להתעטף אין מחוייב אביו לחנכו בציצית עד שיחזיק הציצית בק"ש, ומשמע דגם מדמי לה התם לתנאי שידע הקטן ליתן ב' ציציות לפניו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולאחריו שהוא מעיקר דין צורת עיטוף להרמ"א.

חולין ב ע"ב התם אידי וכו'

חולי
ן

ב ע"ב, התם אידי וכו', העירו דשם בגמ' [זמס לא ע"ז] מבואר דזה גופא דנקטו לשון דיעבד במתני' דהתם היינו משום דבעי למתני טמא לכך גם בשאר הפסולין נקט לשון בדיעבד, וי"ל דגמ' דהתם אתיא כאידך תירוצא דאמרי' הכא דמתני' דהתם עיקר, או די"ל דהתם תני כשרותו אגב שאר פסולין והואיל ובעי למתני טמא נקט כבר מעיקרא לשון דיעבד ולא לשתמע דטמא שוחט בקדשים לכתחילה, ועדיפא לי' למנקט דיעבד ולא לכתחילה אגב אחריני, כדאמרי' כיו"ב [סוכה ח ע"א, שם לז ע"ז ועוד] לחומרא אמרי' לא דק ולא לקולא, ולא חייש למה שיבואו לדקדק ממתני' דאין זר שוחט לכתחילה, דבלא"ה אין מורין מן המשנה כדאי' בסוטה [כז ע"א], ועי' רש"י ברכות [ה ע"א], וכמ"ש התוס' בכ"מ [צ"ה כה ע"א ד"ה כ"א ופ' ע"ז] ד"ה אלא דאמורא יש לו לדקדק בדבריו יותר, לכך כשיש למשנה טעם בלשונה אין לה לחשוש שיטעו מזה וכך דרך המשנה בעוד מקומות.

חולין ב ע"ב תוס' ד"ה ובמוקדשין

חולי
ן

ב ע"ב, תוס' ד"ה ובמוקדשין, אף על גב דאמרינן לקמן דמפרכסת הרי היא כחיה חיישינן שמא יגע אחר פירכוס, יל"ע דתירוצם השני לכאורה מוכח ממתני' דמייתי, א"כ למה כתבו לצדד גם כתירוצם הראשון, דהא במתני' מוכח דטומאת אוכלין דמגע הוא מיד אחר השחיטה גם בעודה מפרכסת, ואילו לתירוצם הזה הא' נמצא להדיא דבעודה מפרכסת עדיין אינה מטמאה טומאת אוכלין, ודוחק לומר דהדרו בהו בתי' הב' מכח הראיה ממתני' שם, וגם דוחק לחלק בין טמאה לטהורה ולומר דדוקא התם מטמאה טומאת אוכלין מחיים כיון דלאחר מיתה מטמאה טומאת נבלות, משא"כ הכא שיש לקיים טומאת אוכלין אחר מיתה, זה דוחק ולא מצאתי טעם לומר דבר כזה, ויל"ע.

חולין ב' ב בתוס' ד"ה שמא (הראשון) או שהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח עליה

חולין
ז

ב' ב בתוס' ד"ה שמא (הראשון), או שהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח עליה, יש לעיין דא"כ מעמיד כולה סוגיא באוקימתא דחיקתא, ובכ"מ אמרי' [פסחים קה ע"א; יצמות י ע"א ועוד] דאי לא קתני, וכ"ת משום דבפסחים שם מוקמי' לה הכי, מ"מ קצ"ע דאמורא שיש לו לפרש דבריו יותר [צ"ה כה ע"א ד"ה כאן ושנועות כו ע"ז ד"ה אלף], ובדוחק י"ל דהכא גופא סמך אאוקימתא דהתם דבהכי מיירי טומאת בשר קודש בבהמ"ק, או יש לומר דלא חשיב לה אוקימתא, דהכי קאמרי' טמא לא ישחוט, והיינו היכא דשייך חשש טומאה, דהיינו היכא דהוכשר, א"כ מיירי דוקא באופן שיש משקה טופח, א"נ שכיחא מילתא דמשקין בנהר את הבהמה קודם שחיטה, עי' סוף ביצה [מ ע"א].

חולין ב' ע"ב בתוס' ד"ה שמא (הראשון) דאפילו טהור גמור וכו'

חולין
ז

ב' ע"ב בתוס' ד"ה שמא (הראשון), דאפילו טהור גמור לבן זומא דאמר הנכנס למקדש טעון טבילה ואסור לשחוט בסכין ארוכה דלמא אתי לאמשוכי, לא זכיתי להבין דבריהם, דהא בגמ' דהתם מספקא לה בדעת בן זומא אי יש לגזור בכה"ג או לא, וא"כ כאן אמר סברא המוסכמת ע"ד הגמ', ועדיפא ליה מלמימר סברא דלא ברירא לן.

חולין ב' ע"ב בתוס' ד"ה שמא (הראשון) אבל טמא מזהר זהיר ומידבר

חולין
ז

ב' ע"ב בתוס' ד"ה שמא (הראשון), אבל טמא מזהר זהיר ומידבר, ומעין זה אמרי' [פסחים יא ע"א; מנחות סח ע"א] חדש בדיל מיניה, וכן אמרי' [פסחים ו ע"א] הקדש מבדל בדילי מיניה אינשי, וכן אמרי' משום איסורא דשבת וכו' [פסחים יא], וכן אמרי' גבי איסורא דע"ז וכו' [צ"ה לט ע"א], ומעין זה [חולין קמז ע"ז] גבי נבלה דמאיסא ובדיל מינה.

חולין ב ע"ב בד"ה שמא (השני) ומיהו עיקור וכו'

ב ע"ב בד"ה שמא (השני), ומיהו עיקור וכו', וצ"ב א"כ למה לא נזכר כאן, וי"ל דהיא גופא ר"ל דמצד זה שייך לבדוק הסכין גופא, א"כ ממ"נ עיקור ידיים שייך לבדוק בבהמה ועיקור דסכין פגומה שייך למצוא בסכין.

חולי
ז

חולין ב ע"ב בשיטמ"ק בהוספה לתוס' סוד"ה אבל אמר הרי עלי לא

ב ע"ב, בשיטמ"ק בהוספה לתוס' סוד"ה אבל אמר הרי עלי לא, אלא סתם ערכין ונדרים לאו בהכי מיירו, בתוס' לעיל [נעמ' זה ד"ה אצל] אוקמו ההיתר הנזכר בבראשית וביונה דהיינו דוקא בעת צרה, ואין זו סתירה לדברי התוס' בשיטמ"ק כאן, דהתם מפורש בקרא שהיתה עת צרה, אבל העירו ע"ד התוס' הנ"ל דלפ"ז יש להעמיד סתם נדרים באופן זה דאטו ברשיעי עסקי, ובאמת בנדרים [ט ע"א] תנן כנדרי רשעים וכו' עי"ש אלא דמיירי בעת צרה, אכן כאן בתוס' שבשיטמ"ק מוכח דסתם נדרים בכל דוכתי לא מיירי בעת צרה, ויל"ע.

חולי
ז

חולין ב ע"ב תוס' ד"ה טמא בחולין

ב ע"ב, תוס' ד"ה טמא בחולין, אזהרה לבני ישראל וכו', פי' אזהרה זו אינה שייכא לענין טומאת חולין בא"י שהוא משום תרומה, אלא משום טהרת הגוף דישראל, ולהכי דין זה הוא גם בחולין שאין מרימין מהן תרומה, אבל מאידך דין זה אינו תקף בימי טומאתו, משא"כ דין טומאת חולין בא"י הוא רק בחולין הראויין לתרומה ומאידך גיסא תקף דין זה גם בימי טומאתו שאסור לו לטמאות חולין בידים.

חולי
ז

חולין ב ע"ב הכל שוחטין ואפי' טמא בחולין וכו'

חולין
ז

ב ע"ב, הכל שוחטין ואפי' טמא בחולין וכו', נראה דהקילו בגזירותיהן בטומאת מגע יבש יותר מטומאת מדרס, כיון ששייך בקל להקפיד שלא ליגע, דרוב י"ח דבר מה שנוגע לענין טומאה נגזר בטומאת משקין או בטומאת מדרס, וע"ע סוגי' [חולין לג ע"א] דהשוחט בהמה ולא יצא דם וכו', ומ"מ בקדשים דחמירי גזרו.

חולין ב' ע"ב ברש"י ד"ה אמר והכי מוקמינן וכו' תני נודב ומשלם

חולין
ז

ב' ע"ב ברש"י ד"ה אמר והכי מוקמינן וכו', תני נודב ומשלם, ויל"ע דכוליה קרא מיירי בנדר, והי' מקום לומר האי נדר נדבה הוא, וכן משמע במיוחס לרש"י בנדרים [י ע"א] שפירש כן דנדר הכונה לנדבה, עי"ש, אולם עי' בתוס' כאן מה שהביאו מזבחים ומנחות, אולם בר"ן בנדרים שם במסקנא דתני נודב מפרש לפסוקי קהלת בנדר ומינה יליף נדבה ממילא, וגם רש"י לעיל אולי י"ל בדוחק דמפרש רק הס"ד.

חולין ג ע"א רבא וכו'

חולין
ז

ג ע"א, רבא וכו', ומבואר בדבריו ובדברי התוס' בסוף העמוד, דלרבא כותי נאמן מעיקר הדין גם בלא בדיקת כזית (היכא דאי אפשר), וגם בלא יוצא ונכנס, ואפי' בבדיקת סכין אי' לקמן בתוס' [ע"ז ד"ה צודק] דנאמן ביוצא ונכנס וא"צ לבדוק אחריו, ויל"ע דכותי לא חייש כלל ללפני עיור, כדמוכח בעירובין [לו ע"ב, ועי' שם תוס' צדף טז] ובנדה [יז ע"א], וברש"י.

אולם לק"מ דהיינו מחמת דמירתת, כמו שהעיר הגר"ש צביון, ויש להוסיף דכן מוכח בדברי התוס' בדימוי להך דנכרי דע"ז דנכרי אין לו נאמנות כלל והיינו מחמת דמירתת, ודוקא היכא דמירתת כשאין לו מלוה על הישראל כדאי' במתני' דע"ז המובא שם, וכן החילוק דבתוס' לקמן בע"ב הנ"ל בין משומד לכותי הוא ג"כ מחמת דכותי מירתת שיבדקו אחריו משא"כ משומד כמבואר בתוס' שם, וזוהי ענין נאמנותו בלבד.

חולין ג ע"א ברש"י ד"ה קרומית פשוטי כלי עץ

חולי
ז

ג ע"א ברש"י ד"ה קרומית, פשוטי כלי עץ, וכ"כ בפ"י ר"ג כאן, ויל"ע דהרי אם ראויין להניח עליהן מקבלין טומאה מדרבנן, ונהי דאינו מוסכם בראשונים דין חרב כחלל לגבי שאר כלים שאינן כלי מתכות, מ"מ אם הוא אב והסכין ולד ראשון משוי ליה לבשר דין ולד שני מדבריהם.

וי"ל דלק"מ דקנים אין עשויין כלל לקבלה ולא מקבלי טומאה גם מדרבנן, כמ"ש הב"י [או"ח סי' תרכט] בשם הרא"ש, אמנם מש"כ כאן התוס' [ד"ה כגון] ועשאה כעין כלי, עיין שם, יש לעיין אם הרא"ש דהתם יודה דגם באופן זה אינו מקבל טומאה, ונפק"מ גם להל' סוכה, וצ"ע בנוגע למעשה.

חולין ג ע"א אלא דאיטמי בשרץ

חולי
ז

ג ע"א, אלא דאיטמי בשרץ, לכאורה היה מקום להעמיד בטומאת מת גופא דאיירי בה באופן שהוא ולד הטומאה וכגון שנגע באדם שהוא טמא מת, ובאופן זה אינו מטמא את הסכין, וכדעת רוב הראשונים, [ועי' רש"י ד"ה מרז], ומיהו לגי' הר"ח [הוצאה צומצ"ן ורש"י צסוגיין] דלפי גירסתו גם באופן זה הסכין נעשית ראשון לטומאה כאדם הנוגע בה ניחא, אמנם לגי' דידן צ"ע.

ויתכן דחשיב אוקימתא דחיקא להעמיד באופן שנטמא בטמא מת, כדאמרי' בעלמא [פסחים קה ע"א; יצמות י ע"א ועוד] דאי לא קתני, ולכך עדיפא ליה בנטמא בשרץ שהוא אב טומאה מפורסם ומפורש בתורה.

ויעוי' ברשב"א דקאמר דלרבנותא הוא דקאמר גמ' אילימא דנטמא במת חרב הרי הוא כחלל, דבלאו הכי גם אם חרב אינה כחלל הרי הבשר נטמא מהסכין שיהי' ראשון לטומאה והבשר שני, ולגי' הר"ח הנ"ל לק"מ, וכן לגי' ר"ת [] דלא גרס חרב הרי הוא כחלל ג"כ ניחא.

חולין ג ע"א חותך כזית בשר ונותן לו

חולי
ז

ג ע"א, חותך כזית בשר ונותן לו, ולא סגי בכל שהוא, אע"ג דקי"ל כר' יוחנן [יומא עג ע"ב] דחצי שיעור אסור מה"ת, דכותים סמכי אדריש לקיש דס"ל חצי שיעור מותר מן התורה, דמקילי בספיקות כמבואר בנדה [נו ע"א], ואגזירות דרבנן לא משגחי, וכיו"ב מצינו בנדה שם לענין טומאה דכותים סמכי אדרבנן לענין בית הפרס דלענין קולות סמכי אדרבנן, ולענין גזירות דרבנן לא משגחי ומקילין בזה.

חולין ג ע"א חותך כזית בשר ונותן לו וכו'

חולי
ז

ג ע"א, חותך כזית בשר ונותן לו וכו', ומה דלכתחילה לא מסרינן להו לכותי למשחט שלא בפנינו על סמך בדיקת כזית, עי' בתוס' להלן [ג ע"ב ד"ה נזק], ומיהו הי' מקום לומר דמיעוט כותים אכלי איסורא, ומש"ה לכתחילה אין לסמוך ע"ז אלא בעי' אחרים עומדין על גביו, אי נמי דיש לחשוש שמא הכותי לא יאכל, ואחרים שראו שנתן לכותי ישחוט יסברו ששחיטתו כשרה, ועי' ר"ת לעיל [ב ע"א תוד"ה שם] והכא גם למאן דליתא התם דינא דר"ת יש לומר דכאן שמסר לכותי לשחוט מתחילתו לצורך אדם עדיפא, ועד"ז יש לומר יותר מזה, דגם אם השחיטה תהי' כשרה ויאכל הכותי מ"מ יטעו העולם לומר דעצם שחיטת הכותי הכשירה הבשר, ולא נתן לו הכזית בשר אלא לשכרו, משא"כ כשמקפיד שאחרים יהיו רואין הכותי בשעת שחיטה ליכא כ"כ למיטעי.

א"נ דמיירי במי שלא אכפ"ל להפסיד הבהמה אם לא יאכל מזה הכותי, ואעפ"כ שקדו חכמים שלא יתרבה בשר אסור דלא ליתי לידי תקלה, ועי' פסחים [נא ע"א], או שמא יהי' בהול ויתיר לעצמו שחיטת הכותי, עי' שבת [מג ע"ב], או משום בל תשחית [דברים כ, יט], עי' שבת [סז ע"ב; קט ע"א; קמ ע"ב] וע"ע תענית [כ ע"ב] קסבר מאכל אדם אין מאכילין אותו בהמה, וכ"ש שלא לנבלו ולא יהי' ראוי למאכל אדם.

ועל דרך זה יש לבאר גם הא דלהלן גבי מומר לתיאבון באידך תירוצא [נע"ב].

חולין ג סע"א ברש"י ד"ה רב רב אשי אמר גרסינן

חולי
ז

ג סע"א ברש"י ד"ה רב, רב אשי אמר גרסינן, אפשר דבא לאפוקי דלא נגרוס אלא אמר רב אשי, שהוא לשון הרגיל אחר פירכא דאוקימתא קמא, אבל הכא לא שייך, והטעם לזה, חדא דאע"ג דאביי ורבא אפרוך, אבל הא דר"ב עולא לעיל לא אפרוך, ועוד דאם רב אשי בא ליישב הך דואם שחטו הא אינו מיושב לאוקימתא דרב אשי יותר מאביי ורבא וכדמוכח ואזיל וכדאמר גם להדיא להלן ע"ב כאביי ורבא ורב אשי לא אמרי משום דקשי' להו וכולן, וגם שמא רש"י לא סבר דשייך לגרוס 'אלא' לאחר 'קשיא' כיון דא"י פירכא גמורה, עי' רשב"ם [נ"ז נ"ז ע"ז; שם קמ] מש"כ לענין 'קשיא', וצל"ע בזה.

וע"ע מש"כ לעיל [ז ע"א בתוס' ד"ה שמא].

חולין ג' ע"א ברש"י בסוף העמוד לא טרח להדורי בתר סכין וכו'

חולי
ז

ג' ע"א ברש"י בסוף העמוד, לא טרח להדורי בתר סכין וכו', והוא מגמ' להלן [ז ע"א], ומבואר דשחיטה גופא כשכבר יש סכין אינו טירחא כ"כ.

חולין ג ע"א אמר רבא ויוצא ונכנס לכתחילה לא וכו'

חולי
ז

ג ע"א, אמר רבא ויוצא ונכנס לכתחילה לא וכו', ולהלן [ע"ז] מבואר תשובת אביי על זה התם לא נגע וכו' כדפרש"י שם, ולחדד הביאור בזה יש לבאר דגבי שחיטה כיון שבכל עת עסוק בשחיטה א"כ בכל רגע שיבוא הישראל יעשה מאותו רגע ואילך שאר השחיטה כהלכתה כרצון הישראל, ומה שהסכין והבהמה בידו הרי כך נתבקש שיהי', אבל גבי ניסוך אם ימצא הגוי אצל החבית ובידו לחלוחית היין וכ"ש שאם יכנס הישראל באמצע שכשוך ימצא ידו בתוך החבית ולא יועיל לו בזה כלום, לכך יש חילוק לאביי בין יין לבין שחיטה, ומע"ז שמעתי מהגרמ"מ לובין שליט"א.

ואע"ג דלא הזכיר כאן יש לומר דסמך על מ"ש בהמשך הסוגי' תשובת אביי, וע"ע בתוס' הרא"ש [קידושין נ"ט ע"ז] מש"כ דכל תיובתא דמותבי' ממתני' על אמורא היתה לו תשובה רק דהגמ' לא ס"ל כמותו בתשובתו.

ולכאורה הו"מ לחלק בין דאורייתא לדרבנן, כיון דהחשש דאורייתא בסתם יינם הי' רחוק, והיתה גזירה דרבנן כמ"ש יינם משום בנותיהם [ע"ז לו ע"א], ומשמע דבלא זה לא הי' צורך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לאסור יינם האידנא, ומ"מ דעדיפא מינה משני שפיר דאפי' משכחת לה מילתא דרבנן אם יהי' כה"ג דהכא לא מסתבר ליה לאביי להתיר יוצא ונכנס בלבד, ואפשר דאחר שתקנו שיש חשש נגיעה השוו חשש זה לחששא דאורייתא כיון שיש צד רחוק שיהי' ניסוך לשם ע"ז ויאסר מן התורה, לכך אין חלק בן הכא להתם, ויל"ע.

חולין ג ע"א תוד"ה כגון ואין זה ראייה

ג ע"א, תוד"ה כגון, ואין זה ראייה דגבי קבלה וכו', קשה דא"כ תיבת שרת למה ליה למתניתין דאלו מקומן למיתני לה, ויש לומר דמ"מ אין מכאן ראי' לה"ר אפרים, דעדיין יש מקום לומר דמתני' אגב דקתני כלי קתני שרת, משא"כ גבי שחיטה שבזה לא הוצרך למיתני כלי כלל, להכי לא קאמר שרת.

חולי
ן

חולין ג ע"א תוס' ד"ה כגון ועשאה כעין כלי

ג ע"א, תוס' ד"ה כגון, ועשאה כעין כלי, עיין לעיל מה שהבאתי דברי הרא"ש לגבי הל' סוכה, וכתבתי להעיר בזה ע"פ דברי התוס' כאן.

חולי
ן

חולין ג' א בד"ה המניח (הראשון) אבל

ג ע"א, בד"ה המניח (הראשון), אבל אי וכו', ודבריהם להכשיר בדיעבד בלא בדיקת כזית, הם דוקא היכא דלכה"פ נכנס ויוצא, דהרי גמ' לאביי דבדיקת כזית ג"כ מיירי רק בנכנס ויוצא, ועוד דאם נימא דהתוס' באו להתיר בדיעבד גם בלא נכנס ויוצא, א"כ אין שום ראי' מהגמ' דהרי מתני' דהמניח וכו' גופא מיירי בנכנס ויוצא, והתוס' לא באו רק לפרש אליבא דאביי דברי המקשן דקאמר 'המניח קתני', כיון דהמקשן קאי לפי אביי השתא.

חולי
ן

אבל בדברי התוס' להלן בסוף העמוד [ד"ה אצלן] לפי שי' רבא, א"כ מיירי לפי אוקימתא דרבא דבדיקת כזית ידידה היינו אף היכא דאין נכנס ויוצא, וע"ז קאמרי התוס' דבדיעבד סגי בלא בדיקת כזית.

ולפי זה צריך ביאור קצת למה התוס' להלן [ד"ה אצלן] הזכירו מה שכתבו בריש דבריהם, דבדיעבד א"צ בדיקת כזית כשאנו לפנינו, הא לעיל מיירי לאביי בנכנס ויוצא, והרי אליבא דרבא מיירי באינו יוצא ונכנס, וכ"ת דכוונתם דמפרשי לרבא כמו לאביי דבדיקת כזית מיירי רק היכא שהכותי לפנינו, אלא דלשונם כדפרישית לעיל צריך לכך צ"ל דפרישית

לעיל קאי רק על מה שצריך לברר היכא דאפשר גם היכא דאינו נפסל באופן שא"א לברר.

חולין ג' א בד"ה המניח (השני) אבל קשה

ג ע"א, בד"ה המניח (השני), אבל קשה ממתני' דהמקנא וכו', ואין ליישב דהתם בסתמא משמע דייעבד משא"כ הכא גבי יין דמוכחא מילתא דלכתחילה מיירי משום אידך מתני' דמייתי אח"כ, דאם נימא דכאן מוכח מאידך מתני' דמיירי גם לכתחילה, א"כ הוא הוכחה לכל מקום שנשנה בלשון זה, כל עוד שאין הוכחה כנגד, וכדמוכח לעיל [דף ז] מסוגי' דהכל, עיין שם.

חולי
ן

חולין ג' א בד"ה המניח (הראשון) אי נמי

ג ע"א, בד"ה המניח (הראשון), אי נמי כל זמן שיכול לתקן וכו', יל"ע דלקמן [ע"ז] מבואר דאביי לא סבירא ליה ללמוד היתר דנכנס ויוצא מיין נסך להכא, ולכאורה הי' צ"ל דכל דברי התוס' כאן אליבא דאביי הם רק לפי מה דס"ד דדחי ראי' ראשונה דרבא בדחי' זו, אבל למסקנא מודה לדינו של רבא ולא ילפי' מהתם להכא כלל, אף לא בדיעבד, אכן מלשון התוס' משמע דקאמרי לה בפשיטותא ולא רק לפי דברי המקשן כאן שנאמרו בלשון דיחוי, וכן להלן בסוף העמוד שוב הראו התוס' לדבריהם כאן (והבאתי זה גם בדברי הקודמים), ומהלשון משמע דתפסו זה בפשיטותא.

חולי
ן

ושמא ממה דלא אכפת ליה להמקשן לדחות כן ש"מ דבכל גוני אינו קושי' על אביי, וממילא ש"מ דאביי מתיר בדיעבד בנכנס ויוצא בלא בדיקת כזית היכא דאי אפשר.

חולין ג ע"א בד"ה אבל בא ומצאו

חולין
ז

ג ע"א, בד"ה אבל בא ומצאו, כמו ביין נסך דשרי במתני' וכו', ויל"ע דהתם מירתת משום שהוא של הישראל, והכא מניין דלא מיירי רק בבהמת כותי, וי"ל מעצם מה שמשוה כאן לדין נכנס ויוצא לעיל ש"מ דמיירי כמו התם, ואולי יש ליישב דלפי דברי רבא כאן אם כותי שחט בהמתו זה ודאי כשר, דאין לך חותך כזית ואוכל גדול מזה, דמסתמא שחטו לעצמו, ולדינא גבי כותי אינו נפק"מ כיון דעשאו כגוים [להלן ו ע"א].

חולין ג ע"ב רוב מצויין אצל שחיטה וכו'

חולין
ז

ג ע"ב בגמ', רוב מצויין אצל שחיטה וכו', שמעתי מהגרמ"מ לובין דבאופן שמבקש ממנו לשחוט אין בזה רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, דלא מיירי אלא בשוחט מעצמו, ויש להקשות מדברי הבית הלוי [ס"ז סימנים הראשונים] שכתב בדעת הרמב"ם בטעם הא דרוב מצויין מומחין משום שיש חזקת כשרות על האדם שאינו שוחט בלא שיודע בעצמו שיודע ה' שחיטה, דהשוחט בלא שיודע ה' שחיטה מאכיל ישראל נבילות, וחזקת כשרות דבר ישראל מועלת שלא יחטא בכאלה, ולפי זה אין חילוק בין שוחט באקראי לשוחט בקבע ובין מבקשין ממנו לשחוט או לא.

ואף למ"ש הבית הלוי בדעת התוס' דהוא חזקה שאין עוסק בדבר מי שאינו מומחה, יש לומר דאינו נפק"מ אם ביקש מעצמו או שבקשוהו ונתרצה דאם אינו יודע לא הי' מתרצה.

ועי' לקמן [יז ע"א] דאמרי' רוב מצויין אצל שחיטה וכו', וכ' רש"י כלומר רוב שוחטין, והי' מקום להוכיח דבעי' מי ששוחט בפועל וקבוע בשחיטה, אבל אין הלשון מוכרח כאן דשמא כוונת רש"י מי ששוחט לפנינו.

והרי"ף כ' דראה אחד ששחט ואינו מכירו הוא בכלל חזקה זו, ושמא הכא יש לדחות לאידך גיסא דאם יודע שהוא אקראי ואינו קבוע בזה חמיר מאקראי גרידא שאין מכיר את האדם השוחט, דיש לומר שאותו השוחט קבוע בשחיטה רק שאינו מכירו, (וכן סוגיין דלעיל לענין מומר אולי יש לפרש כן על הצד שגם בדידיה מחזקי' ביה שיודע ה' שחיטה, מיהו דעת הר"מ דבדידיה לא מחזקי' ואזיל לטעמיה דלעיל, עי' בבית הלוי שם), וגם יש לומר דכשמבקש חמיר מסתם אקראי דמ"מ שחט מעצמו.

חולין ג ע"ב בתוס' ד"ה דליתיה ולקמן

חולי
ז

ג' ב, בתוס' ד"ה דליתיה, ולקמן בפרקין וכו', כוונתם להקשות דלקמן משמע שאחרים רואין אותן מהני בגם בידוע שאינו מומחה, ויש שהוסיפו להקשות כע"ז משוטה דמתני' דע"כ אינו מומחה ומהני אחרים רואין אותו, ויש להעיר דאי נימא שיש בזה מן הראיה נמצא שיהי' קשה גם אחר תירוצו דהתוס' הרא"ש, שתירץ לחלק בין אחרים רואין אותו לרואה מתחילתו ועד סוף, שעניינו דקדוק ממש, ומיהו יש לדון בזה, דיש לומר דידוע ההלכות אלא לן בבית הקברות וכו' [ראה סגיגה ג ע"ז], וכן בחרש יש לומר דבדקנו על ידי כתיבה שידוע ההלכות, וקטן כ"ש דפעמים שיש קטנים שעדיפי מגדולים במומחיותן בהלכות שחיטה ובשאר הלכות, ומ"מ מאן דמותיב לה סבר דכל הנך חשיבי כאינו מומחה כיון דאינן מבינים דיים שעליהם לעשות ע"פ הלכות שחיטה הללו, וכן אפי' מירתת אין כאן, ויל"ע בזה.

חולין ג ע"ב תוס' ד"ה בודק אבל בותי

חולי
ז

ג ע"ב, תוס' ד"ה בודק, אבל כותי וכו', מבואר בדבריהם דכותי נאמן בבדיקת סכין ביוצא ונכנס, ובשערי תשובה לרבינו יונה [ש"ג ס' לו הוצא צ"י יו"ד ס' יט ס"ז] כ' דבעי' ירא שמים לבדיקה כיון דבכל יכול לטעות אם לא יתן לבו להקפיד, והי' מקום לומר דסברא דנפשי' קאמר דבזה יש לומר דסתם עד אחד אינו מצוי שיהי' נאמן בזה אם אינו בדוק שהוא יר"ש, ויש לומר דגם אם השע"ת מיירי מעיקר הדין, מ"מ מודה דמדין הגמ' היו הכל כשרים, רק אחר שהוחזקו הרבה פעמים שאינם נאמנים, הלכך אחר שהוחזקו שאינם נאמנים לא סמכי' עליהו, אבל התוס' מיירי בזמן הגמ', ומיהו עי' מש"כ החפץ חיים בסוף הקדמתו בענין החיבור שע"ת אם הוא מדינא, ועי' גם מש"כ הב"י [או"ס ס' ג] על ענין שכ' רבינו יונה אסור, שהוא רק מידת חסידות, עי"ש.

חולין ד ע"ב תוס' ד"ה אלא ולתיאבון

חולין
ז

ד ע"ב תוס' ד"ה אלא, ולתיאבון, דאי להכעיס פשיטא דפסולה, יל"ע מ"ט לא כתבו התוס' חידוש דין זה לענין מומר לענין אחר, כגון מומר לאכולטבל ערלה וכלאי הכרם או מומר לענין דברים שאינם אכילה וכיו"ב, דהא דינא שהוא שמומר להכעיס אפי' בכה"ג שלא שמענו שאוכל נבילות אלא מומר רק לענינים אחרים אפ"ה פסול, כדמוכח בסוגי' דהוריות נ"א ע"א], ע"ש, ועוד העירו על דברי התוס' דמאחר ולפי דברי התוס' היא מילתא דפשיטא, א"כ אמאי באמת הזכירו התוס' הדין זה דמילתא דפשיטא היא, ועוד יל"ע למה הוצרכו התוס' לאשמעי' דין שהזכיר רבא להדיא לעיל, והגרמ"מ לובין אמר לי דהתוס' באו לפרש הגמ', וצריך לבאר לפ"ז כונת התוס', דהתוס' רק באו לפרש הראי' מהברייתא דע"כ מיירי לתיאבון ולא להכעיס, דאל"כ תקשי לרבא, וכי תימא אם כן אי"ז מסייע לרבא, דמנא לן דברייתא במומר לאכול נבילות לתיאבון בלבד איירי, שמא במומר להכעיס נמי איירי, על זה כתבו התוס' דהא מילתא דפשיטא דפסול במומר להכעיס, וע"כ דלא בזה קאמר בברייתא דאוכלין משחיטתו דמומר כזה.

ב"ב עב ע"א ברשב"ם ד"ה אליבא דמאן

ב"ב

עב ע"א, ברשב"ם ד"ה אליבא דמאן, ור' נחמיה, אע"ג דלפנינו בגמ' לא נזכר ר' נחמיה שם מ"מ הראשונים גרסו גם ר' נחמיה כמבואר בתוס' יומא מ ע"ב ד"ה כיון וכ"ה בב"ר סא ג וכן מוכח בסנהדרין פו ע"א.

ובחידושי יומא הארכתני בנידון אם ר' נחמיה הוא ר' מאיר או לא, יעוי' שם.

שבועות ט ע"א הביאו כפרה עלי וכו'

שבועות

ט ע"א, הביאו כפרה עלי וכו', אע"ג שהתיקון התחיל רק ממתן תורה ולא היה קודם, אבל דבר ברור שכל המצוות באו לתקן העולם וחטא אדה"ר ושאר פגמים, ואעפ"כ הגיע זמן התיקון שלהם רק ממתן תורה, ולענין עצם התיקון ומה בא לומר, עי' בגליון הגמ' שכתב שהוא מסודות התורה, דהרי אין הכונה שהקב"ה עשה דבר שאינו הגון שצריך כפרה ע"ז ולא שייך חסרון בהקב"ה.

ועי' בתוס' הרא"ש שכתב דיש בזה דרך ארץ להראות שאם עבד סרח על רבו עד שרבו צריך לייסרו דרך ארץ ארץ הוא לרב לפייסו, (ועי' גם בריטב"א שכפרה הוא גם לשון פיוס), ולפ"ז קרבן זה נכתב בתורה להראות וללמד דרך ארץ לישראל, וכל התורה הם פקודין לאהבה ויראה כמ"ש בזוהר, ועי' במו"נ, הלכך דבר זה שנכתב רק ללמד לישראל (דהרי הלבנה עצמה אינה צריכה פיוס אלא רק בא ללמד דרך ארץ) מובן למה נכתב רק ממתן תורה.

נבא נתרא פ"ב ע"א ברשב"ם ד"ה אר"נ יקוץ וכו'

בבא

בתרא פ"ב ע"א, ברשב"ם ד"ה אר"נ יקוץ וכו', ולשרוף, כוונתו דסתם עצים להסקה, ולאפוקי שלא ישאירם לאכול מהם פירות.

דברים כ"א כי יהיה לאיש בן

דברים

כ"א ט"ז-י"ח, כי יהיה לאיש בן, אע"ג דאיש לשון חשיבות (כמו שמצינו בלשון אנשים בכ"מ וציינתי בביאורי על המדה"ג עה"פ ויותר אנשים בשמות טז, כ), מ"מ כאן בא ללמד כמה לימודים כמבואר בגמ' בפרק בן סורר בסנהדרין סח ע"ב.

וגם על דרך הפשט יש לומר דאפי' אם איש לשון חשיבות מ"מ כאן שפיר חשיבות יש לו דכבוד שמים עדיפא ליה אפי' כשבנו יהרג לשם כך.

ועצם מה שנולד לו בן רשע אינו סתירה שהוא צדיק, דכן מצינו גם באברהם ויצחק ור"ח בן תרדיון בע"ז יז, ואע"ג דאמרי' בסנהדרין דקרינן לרשיעא בשם רשיעא בר רשיעא גם כשאביו צדיק צ"ל דיש כללים בזה ואינו בכל גווני.

ב"ב פג ע"ב ברשב"ם ד"ה שחמתית

ב"ב

פג ע"ב, ברשב"ם ד"ה שחמתית, ועי' לקמן פד ע"א ד"ה מדקתני, והכל ענין אחד דשחמתית הוא כינוי על שם החמה שהיא כלולה בתוך אותיות של תיבת שחמתית, והטעם שנתכנית על שם החמה הוא משום השפעת החמה עליהם והם אדומים כמותה מחמת השפעת החמה עליהם, ממילא נקראים שחמתית על שם החמה.

ברכות לג ע"ב הכל בידי שמים חוץ מירא"ש

ברכות

לג ע"ב, הכל בידי שמים חוץ מירא"ש, נשאלתי על מש"כ בספר אדרת אליהו להבין איש חי שהעצבות האדם מביאה על עצמו, ושאלת שאמרו הכל בידי שמים חוץ מירא"ש ולא אמרו חוץ מעיצבון.

ונראה שהוא כלול במ"ש חוץ מירא"ש דהעצבות היא מידה רעה כמ"ש בספרי המוסר (עי' בהקדמה לאבן שלמה מהרמ"ק ועוד), ומקורו של הבן איש חי הוא ממה שאמרו בסוכה כה ע"ב ה"מ צערא דממילא אבל הכא איהו הוא דקא מצטער נפשיה איבעי ליה ליתובי דעתיה עי"ש.

לענין תחילת דבריך נראה שכוונתך לשאול שאלה נפרדת היאך שייך שיישאר דבר של בחירה בידי האדם, ובעצם הוא שאלה כללית על כל מעשה האדם שיש בזה בחירה, ובה נכנסים כבר לנידון רחב שכבר האריכו בו רבים מהראשונים ידיעה ובחירה (ועי' בשפתי חיים שהביא עיקר הדעות בזה בהרחבה ועי' באור שמח), וגם נכנסים בזה מענין לענין לנידון הידוע בדברי האוה"ח פ' וישב האם הריגת אדם הוא דבר שתלוי בבחירה, וגם האם אדם יכול לגרום לעצמו עצבות בבחירתו, ובאמת שכבר האריכו בזה, וגם נגעתי בזה בתשובות אחרות, ובאמת שהדברים הנוגעים להנהגת הקב"ה אינם נמדדים לפי כללי ההבנה החמרית (וגם בנקודה זו כבר האריכו רבים, ועי' בשו"ת משנה הלכות מש"כ בזה).

ב"ב פז ע"ב רשב"ם ד"ה דרבנן יין ושמן

פז ע"ב, רשב"ם ד"ה דרבנן, יין ושמן, לא מיירי כאן כלל על יין ושמן הנזכר במשנה דלעיל ע"א, ומאידך ובדברי רשב"ם כאן לא נזכר איסור בדברי ר' יהודה, ועי' בספר יברך ישראל דאולי צ"ל איסור ושמן במקום יין ושמן.

ב"ב

ב"ב צה ע"ב ברשב"ם ד"ה מר במאן ס"ל מברכין או אין מברכין

צה ע"ב, ברשב"ם ד"ה מר במאן ס"ל מברכין או אין מברכין, אין מברכין ר"ל עיקר הברכה המיוחדת שנתקנה על יין, ומעין מ"ש רש"י בברכות לז ע"א ולא כלום כלומר אין טעון מברכות פירות ארץ ישראל ולא כלום אלא בורא נפשות רבות ככל מידי דליתיה משבעת המינים עכ"ל, וכע"ז לענייננו, ומ"מ יש מן הפוסקים שסברו דלא כלום היינו כפשוטו [עי' מה שכתבתי בתשו' ד"ה האם יש ענין בשומה מים לנמאן שיהיה יותר לנמאן].

ב"ב

ב"ב צח ע"א ברשב"ם ד"ה תנא קמא וכו' וקפץ רשב"ג וכו'

צח ע"א ברשב"ם ד"ה תנא קמא וכו' וקפץ רשב"ג וכו', עי' בספר אורח מישרים ובספר חדוותא דשמעתתא על הרשב"ם כאן שהקשו דלעיל בגמ' בעמ' זה אמרי' משיב דבר בטרם ישמע וכו', ויש להוסיף על קושייתם דתנן נמי באבות חכם אינו נכנס לתוך דברי חבירו, אבל לק"מ, דרשב"ג נשיא הוה ונשיא הוא הדורש כמבואר בברכות כח ובפ"ק דחגיגה דף ג, ודבר אחד לדור ולא ב' דברים לדור, כדאמרי' בפ"ק דסנהדרין, (ועי' ספר המעשיות לרב ניסים גאון גבי ברכה דאליהו שיהיו כולם מנהיגים), ומאחר שהוא היה הדורש לא הוצרך להמתין לסיום דברי ר' מאיר, ואף דמשמע דר' מאיר הי' גדול מרשב"ג כדאמרי' בעירובין שלא היה גדול מר' מאיר בדורו, מ"מ לדינא הוה ליה כתלמיד לגבי נשיא כדתנן בר"ה גבי רבנן גמליאל ור' יהושע רבי בחכמה ותלמידי שקיבלת דברי, ועי' סוף הוריות, ועי' בפ"ג דמו"ק נשיא שמת הכל וכו' ובפסחים דמת נשיא וכו' ורב לגבי תלמיד בשעת דרשא לרבים אינו צריך להמתין.

ב"ב

משנ"ב סי' קלז סקט"ז בגון שהשלישי וכו'

משנ"ב

סי' קלז סקט"ז, כגון שהשלישי קרא פסוק אחד מהשני שלפניו ואפילו הכי לא יצא, נשאלתי דהרי בפרי החג כופלים, והיישוב לזה דאין למדין אפשר משאי אפשר כמ"ש השעה"צ כאן סקכ"ד דלהגר"א א"א ללמוד מפרשת עמלק ומאנשי מעמד מטעם זה דאין למדין אפשר משא"א, ואע"ג דבפנים השו"ע כתב דיוצאין בט' פסוקים דילפי' מפרשת עמלק דלמדין בדיעבד באפשר משאי אפשר כמ"ש המשנ"ב לעיל סקי"ד, אעפ"כ הגר"א פליג גם שם ונקט דאין למדין אפשר משאי אפשר כמו שהביא המשנ"ב שם, ופרי החג הגדרתם כאי אפשר כמו שכתב השו"ע בסוף סימן זה.

וצע"ק דבשעה"צ כתב דאין להורות שיצא בכפל פסוקים, ולשתדיק בלשונו תראה דהגר"א גופיה מחמיר אפי' רק בחדא לריעותא שקראו עשרה אבל כפלו פסוקים, ואילו השעה"צ הכריע כהגר"א למעשה לעיכובא רק בתרתי לריעותא, ולכאורה לפי הנ"ל היינו הך, דממ"נ אם למדין אפשר משאי אפשר לענין דיעבד א"כ נלמוד ג"כ תרתי לריעותא מפרי החג, ויש לומר דהתירוף פשוט דהרי הרבה אחרונים נקטו בדעת השו"ע להחמיר רק באופן שגם קראו פחות מט' פסוקים חדשים כמ"ש המשנ"ב בסקכ"ג, אע"ג דבלא קראו עשרה אלא תשעה מקל המחבר בדיעבד.

ועי' עוד לעיל במשנ"ב סק"ז דתרתי לריעותא הוא חידוש דין בפ"ע ואפשר דזה הטעם גם כאן, וכן בדיני טריפות נזכר בפוסקים הרבה ענין תרתי לריעותא.

(מכתב) מה ששאלת להגר"א למה בפרי החג כופלין הרי אין למדין אפשר משאי אפשר, תשובה שם הוא אי אפשר, שכן אי אפשר לקרוא מהפסוקים הסמוכים השייכים לימים אחרים שאינם שייכים ליום זה, ולדוגמה ביום שני של סוכות אי אפשר לקרוא אלא רק הפסוקים של יום שני, לא של יום ראשון ולא של יום שלישי, ולכן במקום שאי אפשר הקילו כמו שנתבאר, ורק אין למדין מזה להקל בזה בעלמא במקום שאפשר לקיים הקריאה בלי להיכנס לקולות.

סיכום התשובה היא שבפרי החג הוא דין מיוחד ואינו שייך לפלוגתת השו"ע והגר"א האם למדין אפשר בדיעבד משאי אפשר לכתחילה, או לא, דכל הנידון למעשה בין השו"ע להגר"א הוא רק באי אפשר אבל כאן בניד"ד גבי פרי החג הוא מוגדר כאי אפשר לכו"ע.

מה ששאלת מה התכוונתי בתרתי לריעותא, הכונה דכשיש ב' ריעותות בקריאה הוא חמור יותר, דמבואר לעיל במשנ"ב סק"ז דיש אופן שאע"פ שהקילו בריעותא אחת מ"מ בצירוף של ב' ריעותות החמירו, [היינו אם קראו רק ט' פסוקים וגם היה דילוג שנס"ה היה צ' ריעותות, דאע"פ שדילוג לצד יאלו וצט' לצד יאלו מ"מ צלירוף שניהם לא יאלו] ומה שכתבתי דאפשר שזה הטעם גם כאן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

היינו משום דגם כאן יש תרתי לריעותא, ריעותא אחת שלא קראו י' פסוקים אלא ט' פסוקים בלבד, וריעותא שניה שאחד מהם לא קרא ג' פסוקים חדשים, ואע"פ שט' פסוקים לבד דעת השו"ע להכשיר בזה בדיעבד כמו שמצינו בפורים בפרשת עמלק, מ"מ בצירוף עוד ריעותא הביא המשנ"ב (הנ"ל בסקט"ו) דעה הראשונה שלא יוצאים (וכך הכריע בשעה"צ סקכ"ד), ועל זה כתבתי שיתכן הטעם הוא משום תרתי לריעותא.

אלא דעדיין ענין זה של תרתי לריעותא צ"ב, דהרי בקראו רק ט' פסוקים לעיל במשנ"ב סקי"ד לא הכריע המשנ"ב להדיא כהמחמירים בזה, ויש לבאר משום ששם הוא חדא לריעותא [דמוך ממה שקראו ט' פסוקים אין כאן ריעותא נוספת] וכן במשנ"ב הנ"ל בסק"ז משמע שהחמיר למעשה בקראו ט' פסוקים רק בצירוף ריעותא נוספת של דילוג, ולפי זה בחשבון היה צריך לצאת דבאופן שקראו עשרה פסוקים ויש רק ריעותא אחת שאחד מהם לא קרא ג' פסוקים חדשים (שחלק ממה שקרא כפל את מה שקרא כבר חבירו) א"כ מכיון שיש רק חדא לריעותא היה צריך המשנ"ב להקל בזה, אבל למעשה השעה"צ הנ"ל בסקכ"ד מחמיר גם באופן זה וצ"ע.

וגם מלשון השעה"צ הנ"ל נראה דעיקר מה שלמד מדברי הגר"א הוא שאין למדין אפשר משאי אפשר, וא"כ היה צריך לפסול גם בט' פסוקים בלבד, אפי' בדיעבד, ואילו להאמת כמשנ"ת המשנ"ב בסק"ז וסקי"ד אין פוסל בדיעבד בזה, ואפי' בשעה"צ סקכ"ד הנ"ל משמע דלא מודה להגר"א לגמרי אלא רק מצרפו לענייננו להחמיר כשיש עוד ריעותא, דוק בלשונו (שכתב ולמעשה נלענ"ד דאין להורות כן דבלאו הכי דעת הגר"א ופמ"א הנ"ל דאפי' אם קראו ט' לא יצאו וכו'), ומשמע דרק לענייננו צירף דעתם).

ולפ"ז יוצא דכל מה שכתב השעה"צ להחמיר באופן של חדא לריעותא הנ"ל שקראו י' פסוקים ואחד הקרואים לא קרא ג' פסוקים חדשים, לא כתב כן להלכה אלא רק בדעת הגר"א שהזכיר לאלתר לעיל מינה, יעוי' בלשונו שהוא מתיישב בדבריו לפרשם כן.

סנהדרין י ע"ב שלשה כנגד ג' שומרי הסף וכו'

סנהדרין

י ע"ב, שלשה כנגד ג' שומרי הסף וכו' שבעה כנגד רואי פני המלך, ובפרש"י אי' דג' שומרי הסף וה' מרואי פני המלך כנגד מלכות צדקיה ושבעה כנגד מלכות אחשורוש, ועי' עוד רש"י במגילה כג ע"א, ויש להעיר דלכאורה מצינו גם ג' שומרי הסף אף במלכות אחשורוש, דהרי בגתן ותרש היו שומרי הספר כדכתיב באסתר ספ"ב, ומרדכי היה יושב בשער המלך ושומר עמהם, א"כ גם שם היו ג' שומרי הסף, ותדע דע"כ היו שם יותר משנים, דהרי כתיב משומרי הסף.

אולם בילקו"ש אסתר רמז תתרנג אמר שאחשורוש העביר את בגתן ותרש ומינה את מרדכי תחתיהם, ולפ"ז לא היו שומרים יחד, אולם בתרגום אסתר ב כא אי' שחששו שיסלקם המלך ויעמיד מרדכי תחתיהם, אולם לשיטת התרגום אפשר דגם מרדכי עדיין לא היה שם.

וההכרח של הילקו"ש והתרגום שלא היה מרדכי באותה דרגא עם בגתן ותרש יש לומר משום דכתיב ומרדכי ישב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף, ומשמע שלא היו באותה דרגא הוא והם, וכן משמע באסתר רבה פ"ו שנלמד מדכתיב היושב שהוא עכשיו נתיישב בשררה זו ואילו הם עברו מזה, וזה יש שכתב דדריש מדכתיב משומרי, ובתרגום שם משמע דדריש מהיושב שהיה יושב לדון בסנהדרין, ועי"ש פרק ה ט, וכע"ז במדרש לקח טוב שמינהו המלך להיות יושב ושופט שם.

ובמלבי"ם ויוסף לקח פירשו היושב בשער המלך שנתנה לו הרשות לשבת והם יכולים לעמוד.

סנהדרין ח ע"א תקריבון אלי ושמעתיו

סנהדרין

ח ע"א תקריבון אלי ושמעתיו א"ר חנינא על דבר זה נענש משה שנאמר ויקרב משה את משפטן וכו' מתקיף לה ר"נ בר יצחק מי כתיב ואשמיעכם וכו', נראה לבאר הפלוגתא ע"ד פשט ע"פ המבואר בפ"ק דחגיגה דף ו' ע"א ובעוד דוכתי דאיכא פלוגתא דתנאי אם כל התורה למד משה כל פרטי דיני התורה מעיקרא במעמד הר סיני או הפרטות למד רק בשנותיו במדבר אח"כ, ור' חנינא סובר כמאן דאמר שהכל למד התורה בסיני ולכך אמר והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו הכונה לפ"ז שישמע השאלה מהשואל וישיב מה שלמד וממילא מה שלא ידע התשובה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לבנות צלפחד אף שכבר למד היה זה עונש וכדפרש"י עה"ת שנתעלמה ממנו ההלכה וכ"ה במד"ר במדבר פרשה כא יב, אבל רנב"י סבר דהפרטות נאמרו אח"כ וממילא ושמעתיו קאי על מה שישמע ההלכה וממילא אין עונש על אמירה זו שישמע ההלכה, וממילא גם מה שלא ידע עדיין דינא דבנות צלפחד לא חשיב כלל עונש דהרבה דינים נאמרו לו רק אחר מתן תורה בשנים שהיו במדבר, וממילא גם הברייתא דמייתי כאן כרנב"י לא קשיא על ר' חנינא דהברייתא כאן קאי רק אליבא דמ"ד שלא כל התורה נאמרה במעמד הר סיני אחר פרטות נאמרו למשה אחר כך והוא פלוגתא דתנאי וכמו שנתבאר.

ויש להוסיף דהוכחת רנב"י לשיטתו אינו מחמת דסבר שהלכה כפלוגתא א' מן התנאים בחגיגה שם או שסבר בפי' המקרא עולת תמיד העשויה בהר סיני כא' מהתנאים שם, אלא כל שיטתו למדה כאן מהפסוק ושמעתיו דאי לא גמירנא אזילנא וגמירנא מדלא כתיב ואשמיעכם, וממילא לא נטל משה שררה לעצמו (כל' רש"י כאן במילתיה דר' חנינא) וממילא גם לא חשיב עונש מה שהוצרך לשמוע גבי בנות צלפחד כיון דע"כ סבר רנב"י שחלק מהפרטות עדיין לא נאמרו למשה בסיני אלא רק אחר כך.

ומאידך ר' יאשיה ע"כ סבר כמ"ש שכל הפרטות נאמרו בסיני דאל"כ לא היה למשה לומר והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי לפי פירושו של ר' חנינא, וממילא גבי בנות צלפחד סבר ר' חנינא דנתעלמה ממנו ההלכה כדפרש"י בחומש וכדאי' במדרש רבה.

ספ"ב דר"ה בעובדא דר' יהושע שלקח מקלו ומעותיו בידו

דר"ה בעובדא דר' יהושע שלקח מקלו ומעותיו בידו, שאלת אם ר"ה התענה באותו יוה"כ או לא, תשובה הנה זה פשיטא שקודם שקיבל דברי החכמים שהלך אצלם התענה שהרי סבר שהוא יו"כ, ולענין אחר שקיבל דבריהם נראה דאז כבר לא התענה, שהרי קיבל דבריהם (ועי' בתפא"י בועז שם), ולא מסתבר לחלק בתנאים שהקל רק בשעה"ד מחמת תקנת ר"ג שיטול מקלו ומעותיו בידו ולא לגבי תענית, ועוד דעיקר טעם ר"ג שלא יעשה ר"י יוה"כ בזמן אחר ואם יתענה נמצא דעיקר דברי ר"ג עדיין לא נתקיימו, ועוד דקאמר ר"ג שקיבלת את דברי, וא"כ הרי לא קיבל את קביעתו, ועוד דאם חשש באותו יוה"כ לחשבוננו א"כ הוצרך לחשוש לכל מועדים ורגלים אחרים עד סוף ימיו ולא אשתמיט תנא ותני שיש עוד חשבון אחר שיש לחוש לו בא"י במקום ששלוחי ב"ד מגיעין, ועוד דסוגיין דעלמא דקביעות ב"ד קובע ובלא קביעת ב"ד אינו נקבע ובחושבנא בלא ב"ד אינו נקבע וזה מפורש בהרבה מקומות במשנה (כמו

ספ"ב

שביחא שאלות המצויות בהלכה

נחקרו העדים וכו') ובגמ' ובמדרשים (עי' בפסדר"כ פ' החדש הזה לכם) ולא
אשכחן מאן דפליג ע"ז, והיינו משום שגם ר' יהושע שלא סבר כן מתחילה
מ"מ חזר בו.

יו"ד סי' לה ס"ד בדין יתרת בריאה

ברמ"א

יו"ד סי' לה ס"ד כתב דביתרת בריאה שיש לה גומא חשיב פיצול ולא יתרת
וכשרה ודוקא מגבה אבל מקמה פסולה, והנה ברמ"א לעיל פסק המנהג
להכשיר יתרת מקמא, ולפ"ז לכאורה נמצאו כאן סברות הפוכות, דביתרת
מקמא כשר ומגבה פסול ובפיצול מגבה כשר ומקמה פסול.

אם כי להסיר מחומר הקושי הביאור הוא (עי' לקמן דברי הנו"כ) דיתרת הוא דבר הנעשה
מטבע הבהמה עצמה ונברא בה כמו שאר אונות דיש בהמות שנוצר אצלם יותר אונות,
אבל פיצול הוא נעשה מחמת חיכוך הריאה בדפנות, ובהמה בריאה דרכה להיעשות יתרת
רק מקמה כמ"ש בגמ' שהוכיחו כן מורדא (לפי הרמ"א וכמשנ"ת לעיל בדברי בביאור
הרמ"א ועי' בבהגר"א לעיל), ומה שלא נעשה מקמה הוא מחמת חולי וטרפות, משא"כ
פיצול שנעשה משפשוף הוא כעין חבורה שדרכה להיעשות בכל מקום רק שיש חילוק
דאם הפיצול עומד עכשיו מקמה סופו להתפרק כמ"ש הרמ"א, ואם עומד מגבה אין סופו
להתפרק, אבל יתרת מקמה כיון שהוא דבר שהוא מבריתו ולא עלה מחמת שפשוף או
מכה אלא מטבע הבהמה לכך אין סופו להתפרק כלל.

אבל עדיין צ"ב מה שהביא אח"ז דאם נמצא יתרת נגד חריץ הורדא איכא פלוגתא אם
לסמוך על החריץ של הורדא, תיפוק ליה שיש כאן יתרת מקמה, וא"כ אינו טריפה משום
שהוא יתרת מקמה, והחריץ אינו הופכו לפיצול מקמה דפסול דמאחר שהחריץ הוא מכח
הורדא ולא מחמת היתרת הלכך יש צד לומר דאין זה פיצול דפיצול הוא רק דבר שסמוך לו
גומא שבאתה על ידי הפיצול.

ואולי באמת סובר הרמ"א דכל אונא שיש לידה חריץ אפילו מטבעה האונא נעשית מחמת
החריץ וחשיב פיצול וממילא יש להטריף מקמא, אבל א"כ צ"ע למה יש צד להכשירה
מחמת החריץ כיון שהוא פיצול מקמה, ואולי יש איזה אופן שיהיה סמוך לחריץ הורדא
ובכל אופן הוא מגבה ולא מקמה, ואז מיושבת הקושיא האחרונה הנ"ל.

אבל אם נימא דהרמ"א מיירי כאן למנהג אותן המקומות שנזכרו לעיל בדבריו שמטריפין
יתרת מקמא, ואז לדידהו אין כאן סברות הפוכות דפיצול נאמר רק לקולא ולא לחומרא,
א"כ מיושבות הקושיות, דאין צד להטריף מגבה יותר מקמא, דלדעה זו לעולם מגבה יהיה
חמור יותר (ורק בוורדא נאמר שצריכה להיות מקמא כיון שברייתה כך היא ומגבה הוא
שינוי מברייתה), ואילו למנהג להכשיר יתרת מקמא הוא כשר בלאו הכי, ומ"מ עדיין יש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

סברות הפוכות בין סברא זו למנהג להכשיר יתרת מקמא, דלמנהג הנ"ל מחמירין במגבה יותר מקמה ולדעה זו נמצא צד חומרא במקמה יותר במגבה, וגם בלשון הרמ"א לא משמע דמיירי לפי מנהג שאינו מנהגו של הרמ"א.

וכך מבואר בכל הנו"כ בש"ך וט"ז סקי"ג ופר"ח דעיקר דברי הרמ"א מיירי גם למנהג דידן, אבל סוף דברי הרמ"א לענין חריץ דורדא נקט הש"ך סקל"ח ע"פ הרמ"א בד"מ דמיירי רק להפוסלים יתרת מקמא.

בב"י יו"ד סי' פז בדיון ביציו מעורין

בב"י

יו"ד סי' פז דייק מדברי הטור שכתב בהיתר ביצים מעוררים "כמו שלל של ביצים המחובר באשכול" דמשמע שההיתר הוא בביצים שהם כמו האשכול ולא האשכול ממש.

וצ"ב דהרי שייך לומר דר"ל כמו המחוברים באשכול שהם עצמם מותרים, וכמו הו"ל כעין כגון (ושוב מצאתי שכ"כ כבר הארוך מש"ך דכמו היינו כגון, אבל בהשלמת הדברים דלקמן יש להוסיף בחידוד הקושי' דמאחר שנכנסים אנו לדחוקים גדולים על ידי דיוק זה של תיבת "כמו" שבטור, א"כ צ"ע למה לא נימא דעדיפא לן לפרש בטור תיבת "כמו" במשמעות כגון שאינו דוחק גדול, ואזי א"צ לדחוק כ"כ).

ועוד צ"ב דהרי הרא"ש שהוא מקור הטור כתב הלשון דהביצים המותרות הם "מעורות יפה" ולשון זו לא משמע כמו שפירש הב"י ל' הטור דמעורות היינו רק שורייקי סומקי ונפרדות מן האשכול, אלא מעורות יפה משמע מחוברות, (אם כי אינו קושי' על הב"י, דהב"י גופיה כבר העיר דמהרא"ש לא משמע כפירוש הב"י בטור, שהרי כתב הב"י משמע מכל זה שאע"פ שעודם מחוברים באשכול וכו' אבל מדברי רבינו וכו' נראה שהוא מפרש כל שהיא מחוברת באשכול עדיין לא נגמרה וכו').

ועוד קשה דהרי הרא"ש והטור אזלי בשיטת רש"י והרי הב"י בנוסח הבדק הבית (כנדפס בטור הוצאת המאור) הביא לשון רש"י ואע"פ שמעורה עדיין בגידין של שדרה, ולשון זה להדיא מוכיח דהלשון מעורה היינו מחובר באשכול ולא שהוא נפרד עם שורייקי סומקי (אם כי גם בזה אינו קושי' על הב"י סובר הב"י דהטור נקט דלא כדמשמע מרש"י והרא"ש וכנ"ל, וכ"ה בטור המאור המתוקן ע"פ הבדק הבית, דכ' הב"י שם דגם ברש"י משמע דלא כהטור, וכן הגיהו בחידושי הגהות על הטור, אבל הטור להדיא קאי בדעת רש"י ורש"י פירש וכו', א"כ סובר הב"י דהטור למד ברש"י דלא כדמשמע ברש"י שלפניו ובהרא"ש בדעתו).

ועוד קשה דבמקור הסוגי' בפ"ק דביצה ז ע"א מוכח מתרי לישני דלת"ק מותר אפי' במחוברות ממש בשלל, דהרי ללישנא קמא אמרי' התם דמאן תנא מן השלל מותר דלא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כר' יעקב (ואב"י דחי דלענין טומאה מודה ר' יעקב אבל עכ"פ לענין איסורא ת"ק שרי מן האשכול ממש), וללישנא בתרא מוכח ג"כ דמש"כ מן האשכול אסור לאב"י היינו מבשר האשכול ואילו המחובר בבשר האשכול שרי, וגם לרב יוסף שם דמפרש דמחובר באשכול אסור הרי איהו מפרש לה כר' יעקב ודלא כת"ק דשרי (ובחשבון יוצא דאפי' לרב יוסף בלישנא קמא אתיא פירוש הברייתא כמו אב"י בלישנא בתרא), א"כ לכולהו אמוראי בב' הלישני יוצא דלת"ק המחובר בשלל שרי והרי הלכה כת"ק ודלא כר' יעקב, ועכ"פ בטור ודאי קאי אליבא דת"ק דהרי מביא שם דברי רש"י.

ורבינו יהונתן המובא בא"ח הל' מאכ"ס סי' עב שהביא הב"י סובר כעין מה שפירש הב"י בדעת הטור אבל הוא אפשר דבאמת סובר דהלכה כר' יעקב כיון דאב"י בלישנא קמא מפרש הברייתא אליביה דר' יעקב, א"כ לדידיה לק"מ, אבל אם נפרש כן בטור קשה כנ"ל.

נב"י או"ח סי' לב בדברי רש"י לענין ניקב תוכו של ה"א

בב"י

או"ח סי' לב הביא דברי רש"י לענין ניקב תוכו של ה"א שיש בזה ב' פירושים וכתב הרא"ש דפירוש ראשון עיקר, ונתקשה שם הב"י למה הביא הטור פירוש השני ותירץ דאולי לדינא מודה הרא"ש להפירוש השני.

ובעניותי לא זכיתי להבין לא קושייתו ולא תירוצו, חדא, דהרי הטור הביא הפירוש השני ברש"י רק בלשון יש אומרים ואילו הפירוש הראשון הביא בסתמא וא"כ אזיל כהרא"ש שהעיקר כהפירוש הראשון, ועוד דהרי בדברי אותם יש אומרים רק הביא מסקנת דבריהם ואילו בפירוש הראשון שברש"י הביא כל פרטי הדין לפי סדר הגמ' ומבואר דסבר כן לעיקר בפירוש דברי הגמ', ולא עוד אלא שאחר שהביא היש אומרים שמפרשים שכהפירוש השני הביא דבירושלמי מוכח לא כן ולא עוד אלא שסיים שהלכה כהירושלמי בזה א"כ הביא דבריהם כשיטה בעלמא ולא להלכה כלל וא"כ שפיר מתברר דהטור סובר כהרא"ש.

וגם הב"י להלן מסכים בפירוש כוונת הטור בפירושו השני בדעת הטור דהלכה כהירושלמי בזה, ואף אחר זה מסכים עוד דלכל הראשונים המפרשים כפירוש השני שברש"י מסכימים דלהבבלי כשר ועם כל זה חשש להלכה להירושלמי כיון שהעיקר להטור כהפירוש השני שברש"י וכמו שהכריע הרא"ש, ועוד כתב הב"י להלן דמה שהכריע הטור לגבי רגל הה"א הוא משום שסובר הטור כהרא"ש דהעיקר כהפירוש השני.

וגם תירוצו לא זכיתי להבין דלפי תירוצו של הב"י נמצא דהרא"ש מסכים עם הנך ראשונים דניקב כולו כשר (דהרי זה שיטתם של אותם הראשונים המפרשים כהפירוש השני ברש"י כמבואר בב"י להלן) והרי אדרבה אם נאמר כן כ"ש דקשה דהרי הטור מכריע דלא כדבריהם וא"כ כ"ש דקשה דמצינו בזה דהטור אזיל דלא כהרא"ש והדרא קושיא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לדוכתיה דהטור חולק על הרא"ש, ומיהו זה יש ליישב דאזיל כהצד דלהלן בב"י שהטור לא הכריע כהרא"ש בזה.

יו"ד סי' א ס"ב בהגה ואם שחט וליתיה קמן למבדקיה מ"מ יבדקו בסימנים וכו'

יו"ד

סי' א ס"ב בהגה, ואם שחט וליתיה קמן למבדקיה מ"מ יבדקו בסימנים וכו', ואע"ג דבלאו הכי יש חיוב בדיקת סימנים מ"מ לענין דין זה מעיקר הדין הוה סמכין על שהשוחט כבר בדק, ובדיקה זו היינו משום דלכתחילה אין לסמוך על השוחט בכל מה שאפשר לבדוק, והיינו במקום שלא נהגו ליטול קבלה וכדמסיים.

יו"ד בסי' יח סעי' ה' בדינא דמסוכסכת

יו"ד

בסי' יח סעי' ה' בדינא דמסוכסכת כתב השו"ע דאם כולה מסוכסכת פסולה ולא הוכשר בדיעבד אלא בסכסוך אחד, אבל בהרבה סכסוכים חיישי' שמא השיב ידו מעט ולא הרגיש, וצל"ע הרי גם בסכסוך אחד אם השיב ידו מעט פסולה, ודוחק לחלק בשיעור השבה, דהא מסתמא השבה כל שהוא אפי' כחוט השערה פוסלת אפי' בסכסוך אחד, ויש לומר דבסכסוך אחד רק אם השיב ידו בזמן שהיה הסכסוך על צואר הבהמה ונוגע בה פסולה אבל כשהסכסוך לכאן ולכאן א"צ להזהר משא"כ בניד"ד שצריך להזהר בכל רגע וזה קשה מידי וחיישי' שלא יצליח.

במגילה ב ע"ב ולא ישראל נינהו (בתמיה) ועוד מהודו ועד כוש כתיב, ק"ק דהרי גם מהודו ועד כוש לא קבלו מצוות פורים על עצמם אלא בני ישראל דהרי גוים לא קבלו כלל, וא"כ מהו החילוק בין ב' הקושיות, וצ"ל דחדא ועוד קאמר, חדא דהרי ישראל נינהו, ועוד דהא גם בלא סברא זו הרי כך מפורש דקבלו עליהם כל המקומות מהודו ועד כוש כדפרש"י, וקושי' שניה צריכה עדיין לקושי' ראשונה דישראל נינהו אלא הוא כעין לא זו אף זו בדרך קושי'.

אי נמי בקושיא הראשונה ר"ל דמה שהם ישראל היה להם לקבל על עצמם מחמת שמחתם שאף הם היו באותו הנס (עי' לקמן ד ע"א), א"נ גם בלא זה משום שנטפלים לרוב ישראל שקבלו על עצמם מחמת הצלתם, דבתקנת ציבור אזלי' בתר רוב (כמבואר בשו"ע יו"ד הל' נדרים), ויש מקום לטעון דגם רוב מקומות חשיב כרוב מקומות ישראל לחייב מקומות הנשארים, וצל"ע בזה דבפוסקים משמע דב' קהילות בעיר אחת אין קהילה קטנה מחוייבת לקהילה גדולה עי' ביבמות יד ע"א ורשב"ץ ורדב"ז ופת"ש ואג"מ ומנח"י וכו' שדנו

במגילה ל ע"א דכיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר עשייה וזכירה בהדדי אתיין

ה במגיל

ל ע"א דכיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר עשייה וזכירה כהדדי אתיין, משמע מזה דדינא דתקדום עשייה לזכירה אינו חובת יחיד אלא חובת ציבור, ואפי' קיל משאר חובת ציבור דעלמא דסגי דמתקיים על ידי מוקפין, וגם יש לומר דאידך דעה בגמ' שם לא פליגא ע"ז אלא רק שצריך לתקן באופן שכל ציבור וציבור יקדימו זכירה לעשייה ומ"מ עדיין יש מקום לומר שהוא חובת ציבור ולא חובת יחיד, ומאידך יש מקום לומר דלאידך דעה (דקי"ל כוותיה) הוא כבר חובה על כל יחיד להקדים זכירה לעשייה.

ב"מ קד ע"ב בלשון רש"י

ב"מ

קד ע"ב, ששאלת מש"כ ברש"י ד"ה גובה מלוה "בעל" גובה "מאבי הבת" כל מה שכתוב בכתובתה כאילו הלוהו גובה "החתן מחמיו" מחצה ע"כ, ומהו שינוי הלשון מרישא לספא, לענ"ד יתכן דעיקר כוונת רש"י במש"כ אבי הבת הוא לפרש מה הוא חיובו כאן כיון שהוא אבי הבת ונתחייב בשבילה (ובמקום אבי הבת שייך בעל ולא חתן), ומ"מ אחר שכבר אמר אבי הבת קיצר בפעם השניה ונקט חמיו בלבד, דסמך על מה שכבר נתפרש, וחמיו הוא לשון קצרה יותר וגם ברורה יותר על מי הכונה, ובחמיו שייך חתן.

ב"מ קא ע"א אמר עולא אמר ריש לקיש וכו' אלא כי אתא רבין אמר ריש לקיש וכו'

ב"מ

קא ע"א אמר עולא אמר ריש לקיש וכו' אלא כי אתא רבין אמר ריש לקיש וכו', וכע"ז קג ע"א אמר ריש לקיש וכו' אלא כי אתא רבין אמר ריש לקיש וכו', ששאלת אם ריש לקיש חזר בו תשובה לא חזר בו אלא כי אתא רבין הביא שמועה אחרת בשם ריש לקיש המיישבת לפ"ז מה שקשה על השמועה הקודמת, ומיהו ריש לקיש עצמו לא אמר ב' הדברים אלא כי היכי דאשכחן מר משתבע דהכי אמר רב וכו', וכהנה אשכחן בגמ' בהרבה דוכתי דאחר קושי' נזכרה שמועת האמורא כמו שנמסרה בשינוי על ידי אמורא אחר המתרצת את הקושיא.

ב"מ צז ע"ב כדאמר רב נחמן כגון שיש עסק שבועה ביניהן ה"נ כגון שיש עסק שבועה ביניהן

ב"מ

צז ע"ב כדאמר רב נחמן כגון שיש עסק שבועה ביניהן ה"נ כגון שיש עסק שבועה ביניהן, ששאלת דלא מצינו על מה קאי מילתא דרב נחמן, יש לציין דהרש"ש העיר כן, וכן בברכות שמים, וציין שם לתוס' כתובות כו ע"א ד"ה והאמר ששם יש סגנון דומה ובעוד מקומות.

ובאמת בהרבה מקומות אמרי' והיכא אתמר מילתא וכו' ועכ"פ רש"י ותוס' מפרשי היכא קאי או עכ"פ דלא אתפרש יכא קאי והדבר אומר דרשני.

ויתכן לבאר דר"ל דרב נחמן גופיה דלעיל בביאור דינו אמר דהיכא דיש עסק שבועה ביניהם הדין שונה, ועדיין הלשון צ"ב דמשמע שאמר כן על משנה או ברייתא אבל יש לומר דמאחר ובא לבאר בזה עיקר דינו דלעיל לא טרחו לבאר לגבי איזה משנה או ברייתא נאמר.

ועי' בעין יהוסף מה שכתב ליישב באופן אחר ודבריו ג"כ דחוקין עי"ש.

או"ח סי' תקכו ס"ד דיו"ט שני לגבי מת כחול שויוה רבנן

סי' תקכו ס"ד דיו"ט שני לגבי מת כחול שויוה רבנן, והוא מגמ' פ"ק דביצה דף ו', ופשיטא דדין זה נאמר רק האידנא דידעי' בקיבועא דירחא דבלא זה לא מצינו שהתירו ספק דאורייתא משום מת וכ"ש להסוברים שספק דאורייתא אסור מדאורייתא.

או"ח

או"ח סי' תקי ס"א ואפילו בקנון ובתמחוי אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בנברה

סי' תקי ס"א ואפילו בקנון ובתמחוי אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה, ובמשנ"ב דמחזי כמאן דעביד לצורך מחר, והוא מבואר בש"ס ופוסקים, וצ"ב דהא ניחא נפה וכברה דמיוחדין לברירה אבל טבלא מיוחדת לאכילה ולסדר עליו תבשילין, ונראה דהביאור בזה הוא דקנון ותמחוי כיון שמיוחדין להניח בהם המאכלים בכל יום הלכך כשבורר בתוכן לא נראה קובע עצמו לברירה, אבל טבלא היא גדולה ואינה מיוחדת לאכול ממנה ולא לאחסן בה מאכלים וניכר שעושה עסק מיוחד לברירה, שמוציא המאכל מכלי הראוי למאכל מצד עצמו ומניחו בכלי שאינו משמש כעת אלא למטרת הברירה מצד גדלו, ודון מינה לאסור כלים כיוצ"ב בזמנינו.

או"ח

או"ח סי' תקי ס"ב במה דברים אמורים כשהאוכל מרובה על הפסולת וכו'

או"ח סי' תקי ס"ב במה דברים אמורים כשהאוכל מרובה על הפסולת וכו', ולא דנו כאן מצד היתר מוקצה (לומר שאין היתר כשיכול להוציא האוכל) אלא רק מצד דיני ברירה, ואולי מכאן ראייה לשי' החזו"א דלכלוך בטל לדבר ואינו מוקצה והרחבתי בשיטתו במקום אחר.

**באו"ח סי' תעב ס"ז בהל' ליל הסדר הביא הרמ"א בשם אגודה
דבזה"ז כדאי הוא הראב"ה הפוטר הסיבה בזה"ז לסמוך עליו שאם
אכל ושתה בלא הסיבה יצא**

באו"ח

סי' תעב ס"ז בהל' ליל הסדר הביא הרמ"א בשם אגודה דבזה"ז כדאי הוא הראב"ה הפוטר הסיבה בזה"ז לסמוך עליו שאם אכל ושתה בלא הסיבה יצא, והכריע הרמ"א דיחזור ויאכל וישתה מלבד היכא שא"א לשתות מחשש שאם יצא הו"ל מוסיף על הכוסות, ולפו"ר היה נראה דהרמ"א נקט דהעיקר כהראב"ה ולכך כשיש לחוש שלהראב"ה אסור לשתות לא ישתה, ורק היכא שיכול לתקן בקל לכו"ע בלא הפסד יתקן, וכך כתבתי מתחילה בתשובה אחרת, ועכ"פ דיש כאן ספק השקול אם הלכה כהראב"ה ולכך שב ואל תעשה עדיף.

אולם שוב נראה דאין מכאן ראייה דסבר הרמ"א דהעיקר כהראב"ה דהרי בדרכי משה הביא דברי המרדכי דמשמע מהד"מ שם דקאי גם לפי הצד שהסיבה בזה"ז הוא חיוב דמ"מ בכוסות לא יחזור וישתה.

ויש לבאר כוונתו משום דבגמ' אי' דטעם ההסיבה בד' כוסות הוא מחיוב ספק, כיון דלא ידעי' אם חיוב ההסיבה בכוסות הם בב' כסי קמאי או בתראי לכך אידי ואידי בעו הסיבה, אבל יש מקום לטעון דבעו הסיבה רק לחומרא אבל לקולא להוסיף על הכוסות לא, ושב ואל תעשה עדיף.

ומ"מ מסיים המרדכי דצ"ע, ויש לבאר הספק בזה דמ"מ מאחר שנפסק בגמ' דאידי ואידי בעו הסיבה הו"ל לדידן כמו חיוב ודאי ולא כמו חיוב ספק, או יש לבאר דחששא דמוסיף על הכוסות אינו חשש כ"כ להחסיר כוסות, ועוד יתכן דס"ל דמוסיף במקום ספק לא חשיב מוסיף, ואפשר עוד דגם המשמעות אידי ואידי בעו הסיבה היינו בין לקולא ובין לחומרא דאל"כ יש לטעון דחומרא דאתיא לידי קולא הוא אלא ע"כ דלא חיישי'.

כ"ז יש לבאר במה שהיה להמרדכי צד שלא לפסוק כן וגם בדעת המחבר וסייעתו שכן פסקו בכל הכוסות דצריך לחזור ולשתות בהסיבה.

עכ"פ נתבאר דגם לולא הראב"ה יש צד בב' כסי בתראי שלא לחזור ולשתות וא"כ בצירוף דברי הראב"ה כבר הו"ל ספק ספקא וממילא אין ראייה דס"ל להרמ"א כהראב"ה לעיקר הדין.

ואם כנים הדברים יצא מזה נפק"מ נוספת לדינא לענין אכל אפיקומן בלא הסיבה ודוק וצ"ע, ועי' במשנ"ב מש"כ בזה.

יו"ד סי' פז בש"ך סקל"ב דן אם יש להתיר בדיעבד בלא הפסד מרובה באופן המבואר שם

י"ך

סי' פז בש"ך סקל"ב דן אם יש להתיר בדיעבד בלא הפסד מרובה באופן המבואר שם, ויש להעיר דעיקר נימוקו מתחילת דבריו הוא שהחשש כאן הוא רק דרבנן, ולפ"ז בזמנינו אם רגילים לבשל הגבינות לכאורה לא יהיה היתר זה ויל"ע.

והש"ך הביא דברי הב"ח שכתב בדאורייתא יש לחשוש והקשה עליו מאי דאורייתא איכא הכא, ואולי לפי הנ"ל יש לבאר כוונת הב"ח אכן באופן שמבשלו (ואולי הב"ח לא חילק בין מבשלו לאין מבשלו כיון שיכול לבשלו ואתי לידי איסורא דאורייתא וצל"ע בדעת הב"ח בבישול חלב אחר שיש רק נותן טעם בשר).

יו"ד סי' פז בדרכי משה סק"ח דעות שיש היתר בחלב קרוש ששהה בקיבה משום שהקיבה הקרושה היא פרשא בעלמא

י"ך

סי' פז בדרכי משה סק"ח הביא דעות האומרים שיש היתר בחלב קרוש ששהה בקיבה וכתב דא"ז משום נ"ט בר נ"ט אלא משום שהקיבה הקרושה היא פרשא בעלמא, והובאו דבריו גם בט"ז סק"א, וצ"ע דהרי אם החלב הקרוש פרשא בעלמא כ"ש דיש כאן נ"ט בר נ"ט.

ומה שיתכן ליישב בזה דכוונת הד"מ היא דלולא דסבירא לן שיש כאן פירשא בעלמא [היינו דעת רש"י שסובר שאין כאן פרשא בעלמא כמוצא צנ"י] אין כאן גם נ"ט בר נ"ט, דהרי בחלב שקיבל טעם מן הבשר וחזר ונתערב בחלב אחר לא אמרי' נ"ט בר נ"ט כיון שכבר נאסר בחלב הראשון (ואין כאן צד שהוא אוכל ואינו חלב, דרש"י ס"ל שהוא חלב ממש ור"ת ס"ל שהוא פרשא ואינו אוכל כלל וכמבואר בב"י לעיל בדעת הרי"ף והרמב"ם ובהמשך הביא הב"י מי שכתב כן), ממילא לא שייך לבוא ולטעון נ"ט בר נ"ט בלא שנקדים ונאמר שחלב זה הוא פירשא בעלמא, ואחר דאמרי' שחלב זה הוא פרשא בעלמא כבר א"צ לבוא שהוא נ"ט בר נ"ט, כיון שהטעם העובר דרכו הוא פגום וטעם פגום אינו אוסר, אבל אה"נ יש כאן גם נ"ט בר נ"ט רק דדבר שהוא טעם פגום אינו שייך לדיני נ"ט בר נ"ט.

ובזה יתכן ליישב דבב"י הביא דעת רש"י שאוסר ושכתב לחלוק על האומרים שיש כאן נ"ט בר נ"ט ואילו הר"ש המובא במרדכי נקט שהוא "גרוע מנ"ט בר נ"ט", ולהמבואר אין כאן השגה של הדרכי משה על הר"ש שבמרדכי אלא דקאמר דכל דבריו הם רק על בסיס שיטת ר"ת שסובר שחלב זה הוא פרשא בעלמא ולכן רש"י לא קיבל סברא זו אפי' לא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להחשיבה כנ"ט בר נ"ט כיון דהוא לשיטתו לא סבר שיש כאן פרשא, אולם הר"ש אכן סבר מסברא זו וטעמו משום שהיא פרשא דזה עיקר הטעם אבל אה"נ אחר טעם זה הוא גרוע מנ"ט בר נ"ט.

ובזה יתכן לבאר עוד מה שתמה הש"ך סקל"א על הלבוש בסעי' י דהוא נ"ט בר נ"ט והקשה עליו הש"ך דלא דמי לדגים שעלו בקערה ששם היה נ"ט בר נ"ט דהיתרא משא"כ כאן החלב הזה מרגע שנתערב בו טעם הבשר כבר נעשה איסור, וקושייתו צ"ב דהרי הש"ך גופיה קאי כאן בדעה שהחלב הקרוש הזה הוא פרשא בעלמא, (וזה באמת הטעם שנקט הש"ך שאין כאן טעם אוסר כיון שהטעם העובר דרך פרשא אין בו כח), וכן כתב בצבי לצדיק הנדפס על גליון השו"ע ליישב קושיית הש"ך על הלבוש.

אמנם להמבואר זהו גופא קושיית הש"ך על הלבוש דבשלמא לדידי דאמינא שאין טעם העובר דרך פרש אוסר שפיר אלא לדידך שהוא מטעם נ"ט בר נ"ט ולא מטעם שחלב זה חשיב פרשא א"כ אין כאן נ"ט בר נ"ט שהרי אם אינו פרשא הרי הוא חלב וכבר נאסר, אבל הלבוש לכאורה סובר דטעם טוב המועבר דרך פרש למאכל טוב יש לומר דחשיב טעם שאינו פגום ואעפ"כ יש כאן נ"ט בר נ"ט מכיון שהפרש עצמו אינו חלב אלא לדידך הוא כמו דגים.

יו"ד סי' פז ס"ד ברמ"א ולפי זה דכ"ש דאסור לבשל לכתחילה בחלב טמאה או בשר טהורה בחלב טמאה וכו'

יך"ד

סי' פז ס"ד ברמ"א ולפי זה דכ"ש דאסור לבשל לכתחילה בחלב טמאה או בשר טהורה בחלב טמאה וכו', עי' בנו"כ כאן (עי' ט"ז סק"ה וש"ך סק"ד) שהביאו דברי הרמ"א בדרכי משה כאן סק"ב ותורת חטאת כלל סב דין ח שלפי קושייתו על הרשב"א נמצא שמתיר בזה ולפי קושייתו שם מתיר אפי' מה שאסר המחבר כאן בחלב אשה בבישול אצל בשר בהמה, וצ"ע מדבריו כאן, וכן צ"ע מה דמתרץ הש"ך ועל כרחק גם לדעת הרב צריך אתה לומר כן וכו' הוא תמוה טובא דהרי הרמ"א כאן מחמיר בבישול, וכבר הפמ"ג כתב דלשונו מגומגם, אבל לולי דמסתפינא יש ליישב כ"ז דמש"כ כאן הרמ"א ונראה לפי זה ר"ל לפי זה ולא סבירא ליה, אבל הרמ"א גופיה מחמיר בסעיף הקודם רק באכילה, ודוק דלפ"ז מיושבין דברי הש"ך, רק דיש להוסיף על הש"ך דאע"ג שמבאר דברי השו"ע בסעי' זה והרמ"א בסעי' הקודם דמיירי רק בבישול ולא באכילה, מ"מ הרמ"א בודאי הבין דברי השו"ע בסעי' זה לענין בישול ולא לענין אכילה, ורק מחמת כן הוסיף דלפ"ז אסור לבשל לכתחילה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה, אבל באכילה לא שייך להתפרש כלל, דבאכילה בלאו הכי אסור מן התורה משום טמאה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכידוע שדרך הרמ"א בכמה מקומות שמבאר פרטי הדין לפי שיטת השו"י ואח"כ חולק על הכל וכותב ויש אומרים וכו', וכאן הוא אפכא שמתחילה כתב דעתו בסעיף הקודם, ואח"כ כתב על המחבר ולפי זה וכו' ר"ל לפי דעת הרשב"א שהעתיק המחבר.

ולכשתמצי לומר דדברי הרמ"א על המחבר כאן הם מעין דברי הרמ"א בד"מ על הרשב"א רק ששם כ"כ בלשון קושיא דלפ"ז הוה לן למימר דגם טמאה אסורה בחלב, וכאן כתב אותו החשבון ממש בניחותא שכך יוצא הדין שגם טמאה יהיה אסור בבישול בחלב, והרבה מדברי הרמ"א בהגהותיו לשו"ע מיוסדים על דבריו בד"מ וכן להיפך הרבה דברים בד"מ ערוכים אח"כ בהגהותיו לשו"ע.

ויש לציין דלא לחינם לא פסק הרמ"א להדיא דלא כהמחבר בשם הרשב"א דאין דרך הרמ"א לחלוק להדיא על הרשב"א מכח סברא דנפשיה להלכה למעשה אלא רק להקשות בדרכי משה, (וכעת ראיתי דחלק מהדברים כבר נתבארו בש"ך ומ"מ לא הזזתי הדברים ממקומן מה שנתחדש בעמל).

יו"ד סי' קי"ט א"א בשם הרמב"ם כל דבר שהוא חשוב אצל בני מקום מהמקומות כגון אגוזי פרך ורמוני בדרן בארץ ישראל באותם הזמנים

יו"ד

סי' קי"ט א"א בשם הרמב"ם כל דבר שהוא חשוב אצל בני מקום מהמקומות כגון אגוזי פרך ורמוני בדרן בארץ ישראל באותם הזמנים, ומשמע שהחיבות של אגוזי פרך ורמוני בדרן הוא בא"י, אבל שוב קאמר השו"ע ולא הוזכרו אלו אלא לפי שהן אוסרים בכל שהן בכל מקום, ומבואר דדברים הללו לא נאסרו רק בא"י, וי"ל דלק"מ דדברים הללו הם גזירה ולכן נאסרו בכל מקום בתורת תקנה קבועה, אבל עיקר התקנה לאסור כל דבר שיש לו חשיבות נמדד לפי דברים אלו בא"י ולא לפי דברים אלו במקום שאין להם שם חשיבות, כך נראה דעת הרמב"ם והשו"ע בזה.

תענית ט ע"ב הא מישרא בעיא מיא והא מישרא לא בעיא מיא ואתא מיטרא וקמשקי וכו'

**תעני
ת**

ט ע"ב הא מישרא בעיא מיא והא מישרא לא בעיא מיא ואתא מיטרא וקמשקי וכו', ויל"ע למה לא סגי בכלליות שיבוא הגשם למקום שכלפי שמיא גליא שצריך שם גשם ולמה הוצרך לומר היכן בעי מיא, ויש לומר שאמר כ"ז בדרך תפילה שהקב"ה מתאווה לתפילתן של צדיקים וגם שיש מצוה להתפלל וגם שיש מצוה לפרוט צרכיו בפירוט עי' במשנ"ב סי' קיט בשם הזוהר, ואף דבצדיקים נאמר טרם יקראו וכו' מ"מ מצינו בכ"מ שמצוה שלא להחזיק עצמו בכך ואכה"מ.

יו"ד סי' קא ס"ב אפילו למי שסובר חתיכה עצמה נעשית נבילה אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד

יו"ד

סי' קא ס"ב אפילו למי שסובר חתיכה עצמה נעשית נבילה אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד, ודייק לומר למי שסובר כיון דלהמחבר גופיה אמנם בבשר בחלב אמרי' חנ"נ אבל החנ"נ של בשר בחלב הוא איסור מחמת עצמו וחשיב חתיכה הראויה להתכבד, אבל בשאר איסורים להסוברים דאמרי' בהו חנ"נ לא חשיב האיסור מחמת עצמו, וגם בסוף הסעיף גבי איסור כדי קליפה דמקל בזה הרמ"א מיירי רק בדבר שנאסר כדי קליפה מחמת בב"ח אבל כל מה שנאסר מחמת כל איסור אפי' דבר שאינו בשר ולא חלב שנאסר מחמת מאכל אחר שנאסר מכח בב"ח לא אצטריך הרמ"א כלל לאשמעי' דלא חשיב בזה חתיכה הראויה להתכבד כיון שאין האיסור מחמת עצמו.

שבועות יז ע"א בעי רב אשי טימא עצמו במזיד וכו' בעי רב אשי נזיר בקבר וכו'

שבועות ת

יז ע"א בעי רב אשי טימא עצמו במזיד וכו' בעי רב אשי נזיר בקבר וכו', משמע מלשון הגמ' דב' האיבעיות כל אחת היא לפי אם תמצוי לומר של האיבעיא הסמוכה לה, דהרי לפי איבעיא אחת הקובע כאן הוא האונס ולפי איבעיא שניה הקובע כאן הוא הפנים, אבל לא נזכר בדבריו צד ג' דאונס לאו דוקא ופנים לאו דוקא, וכן לא נזכר צד ששניהם בדוקא, ואפשר דזה הוה פשיטא ליה שבהלכה זו נאמר תנאי הגורם לחיוב שהיה לחול, או אפשר דבאמת לאו דוקא דה"ה שיש צד ג' שאין צריך תנאי, או אפשר שהיה צד שצריך ב' התנאים ומש"כ על הצד דפנים דוקא אולי ר"ל אף פנים דוקא וכן לאידך גיסא.

ונפק"מ באופן שאינו פנים ואינו אונס אם הוא בכלל הספק או לא.

וכמו"כ יש בזה עוד נפק"מ לאידך גיסא למ"ד לוקין בהתראת ספק די"ל שאם יעבור באופן אחד שהוא אונס ולא פנים ובאופן אחר שהוא פנים ולא אונס ילקה ודאי אבל מאידך גיסא י"ל דגם בזה ילקה מספק.

ומסוגיית הגמ' משמע שלא היה צד שאינו פנים ואינו אונס יהיה חייב ועי' רמב"ם וראב"ד פ"ו מהל' נזירות ה"ח וה"ט דג"כ יוצא כך לכאורה.

שבועות טז ע"ב ר' אלעזר הכי קא קשיא ליה

שבועות ת

טז ע"ב ר' אלעזר הכי קא קשיא ליה, קאי כאן על ר' אלעזר בתחילת העמוד שהוא ר' אלעזר האמורא (עי' בתוס') ולא על ר' אלעזר דסמך ליה מלפניו שהוא ר' אלעזר התנא, ובמקו"א מפרש רש"י בכה"ג וכאן לא נחית לזה להדיא.

שבועות טז ע"ב מכלל דהשתחוייה גופה בעי שהיה

שבועות ת

טז ע"ב מכלל דהשתחוייה גופה בעי שהיה, והיינו דיש השתחוייה דבעי שהיה ולא שכל השתחוייה בעי שהיה, דהרי להך לישנא גופא קאמר דיש אופן של השתחוייה דבעי שהיה, אלא הדיוק הוא מדאמרי' כדי השתחוייה א"כ ש"מ שנאמר איזה שיעור על איזו השתחוייה בעולם, דהרי שייך השתחוייה כהרף עין ג"כ, אלא ע"כ שיש איזו השתחוייה שנאמר בה שיעור וע"ז קאי המשנה כאן, ומ"מ מדייק דיש גם השתחוייה שלא נאמר בה שיעור, דאל"כ למה צריך לומר התשחיה דתיפוק ליה שגם שהה שיעור השתחוייה אלא ע"כ דההשתחוייה הנזכרת במשנה מיירי באיזו השתחוייה שא"צ בה שיעור השתחוייה.

שבועות טז ע"א כשהיו בונים קלעים וכו' וכי תימא קלעים לר' אליעזר למה לי וכו'

שבועות ת

טז ע"א כשהיו בונים קלעים וכו' וכי תימא קלעים לר' אליעזר למה לי וכו', לכאורה צ"ע דהיכן מצינו תנא דלית ליה שהיו קלעים באיזה מקום במקדש עכ"פ בעזרה, ור' אליעזר לא חידש שהיו קלעים דבהרבה משניות שנינו בסתמא ענין הקלעים ודוחק לומר דכולהו אליבא דר' אליעזר א"כ בלאו הכי קשיא דא"כ ודאי דינא הוא דלא קידשה לעתיד לבוא כיון דבעי' קלעים עכ"פ לעזרה (וממה שהיה בנין אין להקשות דהכל בכתב וגו'), ולכאורה היישוב לזה הוא דר' אליעזר קאי כשהיו בונים הבנין דהיכל ועדיין לא היה בנין מוכן ואז הניחו קלעים בינתיים וזה מה שנתחדש בדבריו ומזה היה מקום ללמוד דלא קדשה לעתיד לבוא ממה שהקפידו כ"כ שלא היה המקום אפי' מעט זמן בלא קלעים, דמה קפידא שייך בזה אם לא שהמחיצה מקדשת ולכך הוצרכו למחיצה, ולכך מתרץ דלא מתורת מחיצה הוצרכו לזה אלא לצניעותא בעלמא לכבוד, אבל בנין ודאי הוצרכו דבזה פשיטא ליה שהוצרכו בנין בין אם הוא לכבוד ובין אם הוא לצניעותא בעלמא.

שבועות טו ע"ב להגן שאני

טו ע"ב להגן שאני, פשטות הכונה דהחילוק הוא אם בא לשנות מצב קיים או למנוע נזק חיצוני והאיסור הוא רק להתרפאות דהיינו לשנות מצב קיים ומש"כ התוס' סכנתא שאני הוא ענין אחר.

שבועות
ת

שבועות טו ע"ב אמטו להכי פנימית נאכלת משום דאתיא חיצונה

קמה

טו ע"ב אמטו להכי פנימית נאכלת משום דאתיא חיצונה קמה, הנה יש מקום לומר שהפשטות היא שקדושת המקום והיכנסות לחם התודה באין כאחד כמו שמצינו באין כאחד בעוד דוכתי, ואין התודה נפסלת בכך, וגם דחוק לומר דהתודה נפסלת ונכנסת לשם פסול כשמצוותה בכך מעיקר דינה מדברי קבלה (כשארין הכרח לומר כן), וגם דחוק לומר דעיקר מצוות הקידוש הוא בתודה פסולה (כשארין הכרח לומר כן), והיינו אפי' למאי דאמר לעיל ע"א דבלחמה קאמר, וכמו שבאמת כ"ה למסקנא שהוא דין שריפה ואין טעם בדבר כדפרש"י בריש דף טז, אלא דרך הגמ' להציע בקושיות כל הצדדים כמ"ש רש"י ביומא יג ע"א.

שבועות
ת

אבל אין ליישב גם דברי הגמ' בהו"א דלעולם קדושת המקום וקדושת התודה באין כאחד ורק דהראשונה עדיין לא נעשית כמצותה עד שתבוא התודה השניה משום דבעי' ב' תודות, אין ליישב כן דאדרבה משמע בגמ' דההו"א היא רק לפי הצד דסגי בתודה אחת ואז הראשונה קידשה והשניה לא עשתה כלום וכבר באה למקום המקודש [וזה צפני ענמו ז"צ א"כ למה הביאו השניה כלל, ושם הוא כעין חוצת היום לקידוש ירושלים ולא לעיכובא, אצל זל"ה פריך שפיר ולא קיימא למסקנא].

אבל למסקנא יש לומר דבאמת שניהם עשו הקידוש ואם התודה הראשונה בלבד היתה באה חשיב שלא כמצוותה ואז התברר שלא הי' כאן קידוש ירושלים אבל אם הביאו ב' התודות כדינם אז בב' התודות מתקיים דין אחד של קידוש ירושלים וקדושת ירושלים באה בתחילת קיום הדין דהיינו מרגע שהתחילו בהולכת התודה הראשונה כבר.

ומש"כ ע"פ נביא נאכלת וע"פ נביא נשרפת ולא סגי לומר דע"פ נביא נשרפת י"ל דאם היה נאמר רק שעל פי נביא נשרפת שמא ס"ד דנלמד חדא מחברתה במה מצינו א"נ כיון שמ"מ יש צד לומר ששניהם נפסלו ודלא אמרי' באין כאחד בשניהן כסוגיית הגמ'.

שבועות טו ע"ב נבנייה ממעלי יומא ונשייר ביה פורתא דעד דקדיש יומא לאלתר נגמריה ונקדשיה

שבועות ת

טו ע"ב נבנייה ממעלי יומא ונשייר ביה פורתא דעד דקדיש יומא לאלתר נגמריה ונקדשיה, היה מקום לפרש דר"ל נגמריה בצמצום עם סיום היום (כעין דינא דמכוש אחרון בע"ז) שסיום היום וסיום הבנין באין כאחד, ואז חשיב שנגמר ביום המחרת.

אמנם רש"י מפרש נגמריה להווא פורתא בלילה של מוצאי שבת, ואולי משום דרש"י אזיל כפשטות שיטתו שתוספת יו"ט דאורייתא, ולכך אינו יכול לפרש שעושה הדבר בצמצום קודם סיום יום ערב יום טוב.

ומ"מ הרמב"ם דס"ל תוספת יו"ט דרבנן יל"ע אם שייך לשיטתו לפרש כהפירוש הראשון, שגומרו עם כניסת החמה, ונימא דס"ל דשבות זה של תוספת יו"ט הותרה במקדש על דרך שנתבאר לעיל דלא העמידו חכמים דבריהם במקום בנין בהמ"ק.

והלשון לאלתר לפי הפירוש השני יל"ע לאלתר אמאי ולמה לא נשייר פורתא עד לאחר כך, ואולי משום דאין מענין את הבנין ואין ממתנינים במה דאפשר וכפשטות המקראות בספר עזרא שהשתדלו למהר בבניינו ועי' במו"ק ט ע"א שיורי בנין בהמ"ק לא משיירינן, א"נ דממהרין באכילת הקדשים שלא יבואו לידי פסול, אבל יותר נראה דלאלתר לאו דוקא אלא ר"ל כל עוד זמן היתר אכילת הלחם ולא אחר כך.

אבל נראה דמכמה טעמים לא שייך לפרש כהפירוש הראשון הנ"ל,

הא' לשון הגמ' דעד דקדיש יומא לאלתר נגמריה ונקדשיה א"א ליישבו בפשיטות לפי הפירוש הראשון הנ"ל דלאלתר משמע בלא שהות וכאן אדרבה משהין את סיום הבנין עד סיום היום.

כמו"כ קשה עוד להפירוש השני דהרי הבהמות נשחטים רק למחר והרי אמרי' לעיל בענין קידוש בשעת הבנין ולכאורה מקראי ילפי' לה (כעין דינא דשיירי מנחה דלעיל דנלמד מקראי דעזרא בסוף ע"א, א"נ מוכן תעשו לדורות שם בריש העמ', רק דוכן תעשו לא מלמד על תודות שזה למדנו מעזרא) ואם נימא כהפירוש הראשון הנ"ל מבואר בזה דבאמת אינו מעכב שיהיה הקידוש בשעת הבנין אלא דסגי באותו היום וכל היום כולו, והוא דוחק מידי דעכ"פ היה ראוי להגמ' לפרשו לאלתר דסגי בזה.

(וצל"ע דברמב"ם פ"ו מהל' בית הבחירה לא הזכיר להדיא דין זה דבעי' קידוש בשעת בנין ואולי ס"ל דהגמ' למדה זה ממשמעות מתני' וממילא סגי במה שהביא דברי המתני' שם וממילא שמעי' לה).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יש להוסיף על הנ"ל דהרי מסיק בגמ' שאין בנין בהמ"ק בלילה ולכך א"א לעשות כפתרון הנ"ל, ולפי הפירוש הנ"ל שמסיים ביום סמוך לשקיעה"ח א"כ אינו בלילה.

היוצא מזה דמג' טעמים א"א לפרש כהפירוש הראשון הנ"ל.

יו"ד סי' פט ס"א בהגה ויש אומרים דאין לברך ברכהמ"ז על מנת לאכול גבינה אבל אין נוהרין בזה

יך"ד

סי' פט ס"א בהגה ויש אומרים דאין לברך ברכהמ"ז על מנת לאכול גבינה אבל אין נוהרין בזה, אין כוונתו שאין לברך אלא להמתין שעה ואין נוהרין שהרי הזכיר לעיל שהמנהג להזהר בהמתנת שעה, וגם אין כוונתו שיש אומרים מחמירים בו' שעות שהרי זו כבר דעת המחבר, וגם לא שייך להזכיר בהמ"ז בהפרש זמן כזה של ו' שעות, וגם דאם לזו היתה כוונתו היה לו להזכיר ו' שעות להדיא, אלא כוונתו היש אומרים נתבאר בט"ז דהנך יש אומרים מצריכים סילוק וכן ציין לזה בבהגר"א, וצע"ק שהרמ"א קיצר ולא פירש כוונתו אם צריך סילוק או היסח הדעת (ושמא בא לכלול גם הצרכת היססה"ד לחשוש לדעת התוס' שהביא המח"ש באו"ח סי' רצא עי"ש).

יו"ד סי' פט ס"ג בהג"ה וכן נוהגין לאכול בשר אחר תבשיל שיש בו גבינה או חלב

יך"ד

סי' פט ס"ג בהג"ה וכן נוהגין לאכול בשר אחר תבשיל שיש בו גבינה או חלב, יש מקום לפרש דמיירי לפי המנהג שמחמיר בבשר אחר גבינה קשה לעיל ס"ב מ"מ בתבשיל מיקל כיון דלעיקר דינא דגמ' תבשיל קיל, אבל א"א לומר כן שזה הוא החידוש כאן שהרי נזכר כאן ג"כ חלב, ובזה בלאו הכי אין מנהג להחמיר, ועוד שלא נזכר כאן גבינה קשה אלא גבינה או חלב ואדרבה משמע גבינה דומיא דחלב, אבל יותר נראה דמיירי בתבשיל של חלב ממש שיכול לאכול אחריו בשר ר"ל שא"צ קינוח והדחה כדלעיל במחבר ס"ב אבל בגבינה קשה אין ראייה להקל בפיצה יותר (עכ"פ כל עוד שהגבינה עדיין קשה ואם נתרככה מחום התנור הוא נידון בפני עצמו והרחבתי במקו"א).

בינמות קיב ע"ב חילוק בין לשון תינוקת לקטנה

ביבמו
ת

קיב ע"ב, נשנה בלשון קטנה בכל הפרק ובמקום אחד נשנה בלשון תינוקת גבי אינה יודעת וכו' והיינו משום דבזה מיירי בקטנה ביותר לכך תני בלשון תינוקת, וכן במתני' דר"א דמילה מי שהיו לו ב' תינוקות ולא תני ב' קטנים, וכה"ג בשאר דוכתי, וש"מ דאע"ג שתינוקת הוא שם עד בת י"ב כמ"ש הרמב"ם בריש הל' אישות מ"מ יותר מצוי לשון תינוקת גבי קטנה ביותר (ע"ש יונק) וכמו שהוא בלשונינו ג"כ כע"ז.

יבמות קיב ע"ב פרק חרש שנשא

יבמו
ת

קיב ע"ב פרק חרש שנשא, יש עוד ב' אופנים שלא נשנו במתני' בפרק זה, הא' חרש שנשא פיקחת ויש לו אח פיקח שנשא אחותה חרשת ושתייהן אחיות ודכוותה בב' נכריות, ומה דלא תני להו היינו משום דלא הוצרך לזה דממילא שמעי' דינם משאר בבי דמתני' ולא מיתני ליה בלשון קצרה (עי' עוד בדומה לזה במנחות יב ע"ב ובכורות מט ע"א), ואע"ג דגם בהנך בבי דתני להו במתני' יש לטעון שהם מיותרים משום דכבר שמעי' להו ממילא מדברים אחרים שכבר נשנו מ"מ מאי דמיתני בלשון קצרה תני.

בקה"ר א' יז בעובדא דר' מאיר שלא הניח לבניו (הובא באהבת
חסד ח"ב פ"כ) קאמר ואם לאו (אם לא יהיו צדיקים) מה אני מניח
את שלי לאויבי המקום

בקה
ר

א' יז בעובדא דר' מאיר שלא הניח לבניו (הובא באהבת חסד ח"ב פ"כ) קאמר ואם לאו (אם לא יהיו צדיקים) מה אני מניח את שלי לאויבי המקום, ויל"ע למה לא חשש שמא יהיו בינונים שאינם בכלל צדיקים שנאמר בהם ולא ראיתי צדיק נעזב וגו' וגם אינם בכלל רשעים ואז אין איסור להניח להם ממון, ש"מ שגם בינונים בכלל צדיקים בכלל זה שהקב"ה מפרנסן, ובפ"ק דר"ה אמרי' בינונים נחתמין לחיים עם הצדיקים לבית הלל, ולחלק מהמפרשים מיירי בחיי שעה, ומ"מ נראה פשוט שלא אמר כן אלא כדי שלא למעט בצדקה מחמת כן דהרי בשו"ע מבואר דלהניח לבניו הוא דבר טוב ועוד דלגבי עניים גופיהו נימא אם צדיקים הם וכו' ואם רשעים הם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכו' א"כ מה שאמר כן הוא כדי שלא למעט מן הצדקה.

**ש"ך יו"ד סי' צא סקכ"ב אינו מכוון דעדיפא מינה הו"ל לאשמעי'
אפי' לא נמלח כלל עב"ל**

ש"ך

יו"ד סי' צא סקכ"ב אינו מכוון דעדיפא מינה הו"ל לאשמעי' אפי' לא נמלח כלל עכ"ל, ולפי המנהג שהביא הרמ"א לעיל סי' עו ס"ב דנהגו למלוח קצת גם לצלי ניחא דדבר ההוא נקט, ואפשר דגם במקומו של המחבר נהגו כן כדי שלא יאסר מה שתחתיו וכמבואר בשו"ע סי' הנ"ל ס"ו או שכך הרגילות ליתן מלח כדי שיהיה בו טעם.

**ש"ך יו"ד סי' צב סק"ה הרי נכנס כל הקדירה בספק ואין כאן משום
מבטל איסור ע"כ**

ש"ך

יו"ד סי' צב סק"ה הרי נכנס כל הקדירה בספק ואין כאן משום מבטל איסור ע"כ, ואע"ג דקודם העירוב יש כאן מצב שבא לידי איסור ואחר העירוב יש כאן מצב של היתר אעפ"כ לא חשיב מבטל איסור לכתחילה כיון דחשיב מתחילה שיש כאן תערובת בכל הקדירה וגם למסקנא חשיב שיש תערובת בכל הקדירה, אע"פ שקודם לכן הוא מצב של תערובת איסור ועכשיו הוא מצב של תערובת היתר, וגם שהם ב' מיני תערובת, דקודם היה תערובת בכל הקדירה מספק ועכשיו הוא תערובת ודאי, וצ"ל דכיון שאיסור ביטול איסור הוא מדרבנן לכך הקילו בכה"ג (ומה שעדיין לא נאסר אינו טעם להתיר בטעם זה לחוד דהרי כל דבר שעדיין לא נאסר הוא ג"כ בכלל ביטול איסור לכתחילה האסור).

משנ"ב סי' לב סקכ"ט אפי' אם לא סייעו רק בסוף העיבוד

משנ"ב

סי' לב סקכ"ט אפי' אם לא סייעו רק בסוף העיבוד, ומשמע דמיירי כשעדיין לא גמר להתעבד כשסייעו, וכן שוב להלן בס"ק שאח"ז הזכיר המשנ"ב שהוציא הישראל העורות מן הסיד קודם שנגמר עיבודם, ומשמע דוקא קודם שנגמר עיבודם, אבל בשו"ע להלן סי"א ציין לדברי הטור יו"ד סי' רעא שמכשיר לחזור ולעבדו לשמו כמו שצינו הבאה"ט סקט"ו והבאה"ב סק"ד, וצ"ל דכיון שההיתר שם לא ברירא עכ"פ לכתחילה ובפרט שגם ההיתרים כאן בסקכ"ט ובסק"ל אינם מוסכמים לכו"ע לכך הבו דלא לוסיף עלה, א"ה שם בטור מיירי בעיבוד שני שלם, וכאן מיירי רק בגמר שהוא דבר מועט.

בהא דסוף העיבוד לשמה דוקא כשלא נגמר העיבוד אפשר שצירף המשנ"ב גם הצד שמוכיח סופו על תחילתו בבה"ל ס"ח ד"ה בתחילת, אע"ג שכאן הוא יותר מחודש משום שכאן צריך להוכיח על מעשה הגוי.

יו"ד סי' שעו ס"א וכיון שנענע האבל בראשו בענין שנראה שפוטרו את המנחמין אינם רשאים לישב אצלו

יו"ד

סי' שעו ס"א וכיון שנענע האבל בראשו בענין שנראה שפוטרו את המנחמין אינם רשאים לישב אצלו, והוא מגמ' מו"ק כז ע"ב, ויל"ע דהרי כל אדם שמבקש שילכו מאצלו יש בזה משום ואהבת לריעך כמוך להסתלק ממנו אפי' אינו בביתו, ובבאה"ג סק"ג הביא בשם הרמב"ן בשם הרי"צ גאות (הל' אבל עמ' סו) דהיינו משום שאבל פטור משאלת שלום לכך שוחה בראשו, וא"כ בא לומר דבאדם מעלמא פוטרו ע"י שאלת שלום ואז יש להסתלק ואבל יש להסתלק כשמנענע בראשו, ומשמע דסתם אדם שמנענע בראשו אין לחוש שרוצה שילכו מעליו וא"נ דאין רגילות בסתם אדם שינענע בראשו בלא שתהיה ידועה כוונתו.

א"נ באדם בעלמא אין רגילות ששיבת אנשים תכביד עליו בלא שיהיה ניכר להדיא ובאבל על המנחם להתבונן וליתן לבו לזה, א"נ באבל שבאים לצורך האבל מצוי שמטריחים אותו משא"כ בעלמא שנפגשים לצורך ב' הצדדים, ובלבוש כאן כ' שכשמנענע בראשו רוצה להתבודד, ונראה שהוא עשה"כ ישב בדד וידום, וא"כ דבר ההוא נקט, ובדרך דרוש ופלפול י"ל דבאבל מאחר שהוא מצוה להצטער ולישב בדד ולידום לכך משתתפים במצוותו ומדקדקין לראות כשמנענע ראשו ולהסתלק מעליו, ובמקו"א הרחבתי בדעות אם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יש חיוב על האבל להיות בצער, ומ"מ לכו"ע עליו להתבונן בפורענותו ולשוב והיינו ישב בדד וידום ועי' ברמב"ם פ"ג מהל' אבל הי"ב וטושו"ע ס"ס שצד שכל מי שאינו מתאבל הרי זה אכזרי אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה ע"כ, ויש להוסיף עוד לדברי הרמב"ם הל' תעניות ובמשנ"ב הל' תענית.

ובמו"ק כז ע"ב כל ג' ימים יראה כאילו חרב מונחת וכו' ומייתי לה בשו"ע סי' שצד ס"ד, ועי' עוד בשו"ב בשם הרדב"ז ח"ג סי' תתקפה דמי שאינו בוכה על מיתת בנו מורה על קושי הלב.

ירמי' מ"ד י"ח ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים וגו' ולא נזכר שהשיב להם הנביא תשובה ע"ז

כתיב

בירמי' מ"ד י"ח ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים וגו' ותמצית הענין שכשהיו עובדי ע"ז היה להם טוב וכשהפסיקו הורע להם ונעשה להם רעה.

ובכתוב לא נזכר שהשיב להם הנביא תשובה ע"ז, אבל יתכן לבאר ע"פ מה דאי' ביבמות מח ע"ב מפני מה גרים בזה"ז מעונין ויסורין באין עליהן מפני שלא קיימו שבע מצות בני נח, והיינו משום שכששבו למוטב נעשו ראויים לקבל ענשם בעוה"ז (עי' ע"ז ד ע"א), אבל עד לא היו ראויים לזה (עי' עירובין כב ע"א), אף שעיקר חטאם היה קודם שנתגיירו.

וכע"ז מצאתי כתוב בשם אחד הגדולים בטעם צער שיש לבעלי תשובה בזמנינו.

ובתשובה"ג (הוצ' אופק סי' קטו) כתבו באופן אחר לבאר הך דירמיה שם שהיה כדי לנסותם, כמ"ש אשר חלק וגו' (דברים ד' יט) כמ"ש בע"ז נה ע"א.

ולכשתמצי לומר אין הטעם בתשובה"ג סותר הטעם שכתבתי, דהנה המציאות הזו שהפורענות נוגעת באדם כששב בתשובה יש ב' טעמים למה שלא תהיה, הא' שהרי שב בתשובה, והב' משום מראית עין שלא יצא מזה חילול שמו יתברך, ולכך כנגד הטעם הא' בעינן לבאר למה התחיל הפורענות אע"פ ששב בתשובה דאדרבה היא הנותנת שמחמת תשובתו זכה לנקיון מעשים בעה"ז כדי שלא יצטער לעוה"ב, וכנגד הטעם הב' שלא יהיה חילול השם כתבו הגאונים דאדרבה בעוה"ז העולם הוא הסתר כמ"ש אשר חלק ה' לכל העמים שהחליקן בדברים כדי לטורדן מן העולם, ואדרבה בעוה"ז הכל בא כנסיון לראות אם יעמוד האדם בזה.

זבחים ט ע"א כל מין למעט

ט ע"א, בהא דכל מין למעט יש לציין זכר לדבר דכתיב מן יקומון ושם הכוונה לא יקומון כלומר יעקרו מן הקימה.

**זבחי
ם**

יו"ד ס"י שעא ס"ד ואם נפתח אחד מהן לצד הזיזין הטומאה יוצאת

ס"י שעא ס"ד, ואם נפתח גם כן אחד מהן לצד הזיזין הטומאה יוצאת מהבית לתחת הזיזין, הא דלא קאמר כל שכן דהרי כ"ש הוא ברישא שלא נפתח ובפרט דבכלל מאתים מנה דהרי לא נשתנה שום דבר לגריעותא מרישא, ואעפ"כ לא הזכיר שהוא מכ"ש, היינו משום סיפא דאמר שגם אם טומאה תחת הזיזין הטומאה נכנסת לבית וזה לא נלמד מכ"ש מרישא, אולם לקושטא דמילתא אי"ז כ"ש מרישא דברישא מיירי שהכל נעול ובזה אמרי' דהעיקר הם הפתחים לחצר, וכאן מיירי שהכל פתוח וס"ד שכל מה שפתוח בכלל טומאה או באופן אחר.

יו"ד

יו"ד ס"י שצא ס"ב אם שמחות שלנו חשיב שמחה שחייב לפורעה

ס"י שצא ס"ב, ומיהו שמחת מריעות שהיה חייב לפורעה וכו', יש מקום לדון בשמחות שלנו בקרובים וידידים מובהקים שרגילים לבוא לשמחה ושכנגדו בא אח"כ לשמחה שלו והרגילות שמשתדלים לבוא בשמחה של השני כעין החזרת חוב, וכשנמנעים מזה לפעמים עלול להתפרש כפגיעה, אם יש לדונו כשמחת מריעות שהיה חייב לפרוע, דגם בשמחת מריעות אין הכונה שהתחייבו להדיא, די"ל שהוא כדין שושבין עי' ב"ב קמ"ד ואה"ע ס"י ס, ולע"ע לא ראיתי מי שעורר נידון זה, ואולי משום דהחוב שנזכר כאן הוא דוקא חוב ממון שאפשר להוציאו בדיינים כמבואר בב"ב שם, אבל חוב של כבוד בלבד אינו בכלל זה כיון שאין רגילות לתבוע ולחייב הדבר אלא רק בגדר השתדלות והכרת הטוב, ובדיני שושבינות לא נהגו השתא בתורת חוב עי' בשו"ע אה"ע שם, וי"ל דכ"ש בזה שמעיקרא לא היה מנהג לתבוע החזרה בזה, ומ"מ גם לפי הצד להתיר בניד"ד יהיה ההיתר רק בין ז' לשלושים ורק בשאר קרובים שאינם אביו ואמו, וכמו"כ גם לפי צד זה ההיתר בנישואין לא יהיה כיון שיש בו שמחה ובנישואין לא נאמר היתר זה (עי' בטור כאן) וברית מילה ופדיון הבן משמע שדימהו הרמ"א כאן לסעודה שאין בה שמחה, והיא אחת מהדעות שהביא בד"מ כאן עי"ש.

יו"ד

יו"ד ס"ס רעט הביא בשם המרדכי להתיר לכוון יחד תנ"ך

**ברמ
א"**

יו"ד ס"ס רעט הביא בשם המרדכי להתיר לכוון יחד תנ"ך דבזה לא נאמר דיני מניחין תורה על גבי נביאים וכו' ובברכ"י שם הביא דהרמב"ם חולק אבל המנהג כהמרדכי, וצל"ע דבמגילה במקור סוגי' זו מיבעיא לן לענין תורה בתורה וקאמר דא"א להביא ראיה ממה דבתורה יתיב דפא אחבריה דהא לא אפשר, וא"כ היכא דאפשר עכ"פ בנביאים ע"ג תורה היאך הותר, וצ"ל דכיון שאחר שעשאוהו לא אפשר חשיב נמי לא אפשר כיון שעשאוהו לצורך הלימוד וצל"ע, ומיהו יתכן להביא ראיה להמרדכי מדאמרי' במגילה יט ע"א הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים וכו', ומ"מ מהגמ' גופא אין הוכחה שיש גם חמשה חומשי תורה בכרך זה דכתובים י"ל כתובים ממש עי' בספ"ק דב"ב דף יד, ועי' בלשון המס' סופרים דעל כתובים מברך על כתבי הקודש.

שאינ חיוב להתבטל מלימודו לכתוב ס"ת האידנא

בחוט

שני רבית עמ' קנט קס כתב שאין חיוב להתבטל מלימודו לכתוב ס"ת עי"ש הטעמים לזה, ועוררני חכ"א שצריך לכתוב ס"ת דהרי כמה גדולים יש שכתבו ס"ת ולא חששו למה שהוצרכו להתבטל מחמת כן, והיישוב לזה דיש מרובים מהם שלא כתבו ועלייהו קא סמכינן.

יו"ד סי' שעא ס"ה בשם תשובת הרשב"א ח"א סי' קלו ומותר לכהן לעמוד אצל בית שיש בו מת ומותר ליגע בכתליו וכו'

יך"ד

סי' שעא ס"ה בשם תשובת הרשב"א ח"א סי' קלו ומותר לכהן לעמוד אצל בית שיש בו מת ומותר ליגע בכתליו וכו', ועי' ש"ך משכ"ב, והגר"א מפרש דין זה רק בבית סתום בלבד, אבל בית פתוח לא, ועי' בתשובה אחרת שהבאתי בזה כמה סתירות אם יש טומאת מת לבית מאחוריה.

בש"ד יו"ד סי' שע סק"ד כי מדברי

יו"ד סי' שע סק"ד, כי מדברי המרדכי וכו', נדצ"ל אם כי מדברי המרדכי וכו'.

בש"ד

יו"ד סי' שפו ס"א אבל כשבאין מנחמים אצלו מגלה ראשו לכבודם

סי' שפו ס"א, אבל כשבאין מנחמים אצלו מגלה ראשו לכבודם, כמובן דאין הכונה כאן גילוי הראש ואדרבה אינו כבוד לאדם שיגלו הראש בפניו כמבואר בכמה דוכתי (עי' בהגר"א ריש סי' ח ועי' מסכת כלה רבתי רפ"ב), אלא דבר הלמד מענינו דעיטוף זה (הנזכר בתחילת הסעיף) שהוא כעטיפת הישמעאלים יסיר ויגלה לכבודם.

יו"ד

יו"ד סי' שעח ס"א ויכול אחד להאכיל את חברו בימי אבלו וכו'

סי' שעח ס"א, ויכול אחד להאכיל את חברו בימי אבלו והוא יחזור ג"כ ויאכילנו בימי אבלו ובלבד שלא יתנו בתחילה ע"כ, לעיל בשלהי הל' צדקה כתב ג"כ השו"ע שיכול עני זה לתת צדתו לחבירו וחבירו לו, אבל לא הזכיר שלא יתנו, אבל כ"ש הוא דשם הו"ל ממש כמקח שאינו בכלל צדקה אם יתנו ביניהם, וכאן היה ס"ד לומר דסגי במה שניכר שאינו אוכל משלו, ואפשר דמה שלא הזכיר שם השו"ע בהל' צדקה שלא יתנו ביניהם משום דהוא פשיטא דהו"ל כמח ולא כצדקה.

יו"ד

בשו"ע יו"ד סי' שלא סעי' קיג תאנה שהיתה מיוחדת לו לאכול

פירותיה בשבת

יו"ד סי' שלא סעי' קיג תאנה שהיתה מיוחדת לו לאכול פירותיה בשבת, וליקט ממנה כלכלה, לא יאכל עד שיעשר, הואיל ופירות אלו מיוחדים לשבת והשבת קובעת ע"כ, ומשמע דאין חיוב מדינא לאכול בשבת מה שייחד עכ"פ הוא עלצמו לשבת, דאטו ברשיעי עסקי' ודוחק להעמיד במצא אחרת נאה הימנה (עי' ביצה טז ע"א).

בשו"ע

שו"ע יו"ד סי' רמד ס"ג (קטע דלהלן שייד לתשובה השייכת לזה)

שר"ע

יו"ד סי' רמד ס"ג, אסור להעצים עיניו ממנו קודם שיגיע לד' אמותיו כדי שלא יצטרך לקום מפניו כשיגיע לתוך ד' אמותיו, משמע בפשוטו מהלשון שבאופן שיגיע לתוך ד' אמותיו ולא יראהו באמת יהיה פטור, ולרווחא דמילתא יש לומר דגם לא ישמע קולו שעובר, עי' ברמ"א להלן סי' רפב ס"ב לענין ס"ת, ועי' מה שכתבתי על הרמ"א שם, ומ"מ יש איסור לעצום עיניו מראש, ומשמע דאם בלא לעצום עיניו לא ראהו ולא שמעהו לא נתחייב בקימה מדינא ולא מיפטר רק מטעם אנוס, והיינו משום שאינו בכלל כיבוד המחוייב לקום לחכם שאינו יודע ממנו, ובניד"ד אולי יש להגביל אופן הפוטר מקימה מעיקר דינא (נלבד האיסור לעצום עיניו) רק כשאנו יודע ממש זמן שעובר החכם בד' אמותיו, ובתשובה אחרת הבאתי דעות האחרונים בגדרי האסור והמותר בכל זה.

יו"ד סי' רחצ ס"א בסופו ומותר עם הצמר ועם הפשתן

יך"ד

סי' רחצ ס"א בסופו, ומותר עם הצמר ועם הפשתן, נראה דפשתן גוזמא הוא, דהרי החשש לא היה בפשתן אלא בצמר בלבד, וכע"ז מצינו בביצה ד ע"א ביצה תאכל היא ואמה ואפרוח בקליפתו, ואמרי' התם דגוזמא הוא.

יו"ד סי' רנו ס"ב בתעניות מחלקים צדקה לעניים וכל תענית שאכלו העם ולא חלקו וכו'

יך"ד

סי' רנו ס"ב בתעניות מחלקים צדקה לעניים וכל תענית שאכלו העם ולא חלקו וכו', משמע דדין זה נוהג גם האידנא, אולם הש"ך סק"ד הביא לשון רש"י סנהדרין לה ע"א רגילין היו וכו', ומשמע דלא היו רגילים בזמן רש"י ומסתמא גם לא בזמן הש"ך, וגם בזמנינו אין רגילין בו, והיה מקום לומר דדין זה שהרי אלו כשופכי דמים נאמר רק בזמן שרגילים, דהרי הטעם לזה הוא משום שעניניהם של עניים נשואות כדפרש"י הובא בש"ך, אבל בשו"ע כתב בתעניות מחלקים מזונות לעניים, משמע דכך יש לעשות ולא תליא במנהג, וצ"ל דזה פשיטא שבמקום שאין רגילין ליתן ולא נתנו אינם כשופכי דמים כדמוכח מפרש"י כנ"ל, רק דלכתחילה צריך להנהיג ליתן גם אם לא נהגו, ואם לא הנהיגו כן חשיב כלא קיימו כמצוותה כדאמרי' אגרא דתעניתא צדקתא בברכות ו ע"ב וכדכתיב הלא זה צום אבחרהו פתח חרצובות רשע התר אגודות

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מוטה ושלח רצוצים חפשי וגו' (ישעיהו נח, ו), ועי' במשנ"ב סי' קכט סק"ו ושם ג"כ הזכיר ללמוד מזה לענין צדקה אחרת שעניניהם של העניים נשואות לזה.

יו"ד סי' רנו ס"א ממי שמתנדב לפי שעה וכו' וזהו הנקרא תמחוי

יך"ד

סי' רנו ס"א ממי שמתנדב לפי שעה וכו' וזהו הנקרא תמחוי, וצ"ע דלהלן ס"ג כתב השו"ע אינו נגבה אלא בשלשה לפי שאינו דבר קצוב וצריכים לעיין על כאו"א כמה ראוי שיתן, ודוחק לומר דראוי היינו בנדבה.

יו"ד ריש סי' רנ נתבאר דאפי' סוס לרכב עליו וכו'

יך"ד

ריש סי' רנ נתבאר דאפי' סוס לרכב עליו וכו', ואפשר דאינו סתירה לדינא דמי שיש לו מאתים זוז, דמי שיש לו מאתים זוז אין נזקקין לו כלל, ורק אם נעשה עני אז נותנין לו כפי רגילותו, והטעם דדין זה של סוס לרכב וכו' הוא רק במי שהוא עני ומצטער על מה שהוא עני אבל כשהוא עשיר יודע שלפעמים אינו עשיר כ"כ ואינו מצטער אם אין לו כל מה שרגיל.

וכן לקמן ריש סי' רנג גבי כלי תשמישי מבואר דיש אופנים שמחייבין למכור כלי תשמישו כדי שיהיו לו מאתים זוז ואינו נוטל צדקה ולא אמרי' דלא גרע מעבד לרוץ לפניו וכו' שמקבל מן הצדקה, דהתם מיירי שכבר ירד לעניותו.

וכע"ז אמרי' בעני שאין לו מאתים זוז שאם נותנין לו אפי' אלף זוז יטול אע"פ שאם היו לו אלף זוז לא היה יכול ליטול כלל.

ומאידך יש מקום לומר דמאתים זוז היינו לסתם בנ"א וכל אחד נמדד אם הוא עני אם אין לו צורך סיפוקו וצל"ע.

ויתכן להביא ראיה לזה מדברי הרשב"א שהביא מקור לדין הנזכר בשו"ע סי' רנג ס"ב דמאתים זוז היה רק בזמנם אבל בזמנינו הכל לפי פרנסתו, וכתב שם בבהגר"א סק"ו בליקוט דברשב"א ח"א סי' תתעב הביא מקור לזה מכתובות סז ע"ב עייפיהו ושדר ד' מאה וכו' ומזה למד הרשב"א דהכל כפי פרנסתו, ומשמע שלמד דין נתינה שהוא כפי פרנסתו לדין ר' זוז שהוא כפי פרנסתו, וצ"ע.

יו"ד סי' רמד סי"ד ראה את הנשיא וכו' וכולם שמחלו על כבודם כבודם מחול

יו"ד

סי' רמד סי"ד ראה את הנשיא וכו' וכולם שמחלו על כבודם כבודם מחול, ודיני מלך לא הובאו והטעם משום שאין מלך האידנא, אבל נשיא משמע דשייך למנות גם האידנא אע"ג דאין נשיא עכשיו בפועל כמ"ש הש"ך סק"א בשם הסמ"ק סי' נב, אולם יש אחרונים שנקטו דלא שייך למנות נשיא האידנא, וגם דיני סמוכים הביא השו"ע בכמ"ק ויש שנקטו דלא שייך לחדש הסמיכה האידנא.

שו"ע יו"ד סי' רמג ס"ח החכם עצמו מנדה לכבודו לע"ה שהפקיר בנגדו

שו"ע

יו"ד סי' רמג ס"ח החכם עצמו מנדה לכבודו לע"ה שהפקיר כנגדו, ומשמע דוקא לע"ה אבל לא לת"ח ועכ"פ לא לת"ח כמותו, וזה כמו שמבואר בבהגר"א בהל' אבלות (והזכרתי בכ"מ) דת"ח הגדול אין מחוייב בכבוד הת"ח הקטן ממנו, וכן בט"ז סי' רמד סק"ה כתב הרואה חכם פירוש שהוא גדול ממנו וראוי ללמוד ממנו כמ"ש הרמ"א בסעי' א עכ"ל.

מס' גהינם וקולה הולך מסוף העולם ועד סופו

שם

במס' גהינם וקולה הולך מסוף העולם ועד סופו, והיינו קול דקאמר הב הב כדאמרי' בסמוך ואפשר שהקול שהולך מסוף העולם הוא היצה"ר הבא להחטיא בכל העולם כדאמרי' בספ"ק דב"ב יורד ומחטיא נוטל רשות ונוטל נשמה.

יו"ד סי' רמג ס"ט בערך לחם שבת הוא לת"ח שיהיו קשין כברזל

ש במהריק"

בערך לחם יו"ד סי' רמג ס"ט שבת הוא לת"ח שיהיו קשין כברזל, ולמד כן מסתמא מדאמרי' הקשה אדם קשה כברזל וכו' וצ"ע דשם מיירי בסברא כדאמרי' כל הרואה בבהמ"ד כאילו עוקר וכו', ואדרבה אמרי' לעולם יהא אדם רך ככקנה ואל יהא קשה כארז, ואמרי' בפ"ב דשבת ענותנותו של הלל וכו', וכתוב דברי חכמים בנחת נשמעים, ואע"ג דאמרי' בפ"ק דתענית אשר אבניה ברזל אל תקרי אבניה אלא בונים מ"מ הא אמרי' התם דף ד אפ"ה מיבעי ליה לאיניש למילף נפשיה בניחותא, ואי משום דרפ"ב דיומא כג ע"א דנקימה ונטירה הא אמרי' התם דנקיט ליה בליביה בלבד, ובשו"ע כאן גופא קאמר אע"פ שיש רשות לחכם לנדות לכבודו אינו שבת לת"ח שינהיג עצמו בדבר זה בד"א שחרפוהו בסתר וכו', וצ"ל דכוונת המהריק"ש להיות קשה כברזל רק בדברים שמדינא צריך לשמור על כבודו שלא ימחול כגון באופן המבואר בשו"ע כאן.

בסוף מס' גז עדן הרוגי מלכות בגז ר"ע וחביריו

מס' גז עדן שנדפס גם בסוף פתרון תורה של מהדורתי אי' הרוגי מלכות כגון ר"ע וחביריו, אבל בגמ' איתא דהרוגי מלכות אי"ז ר"ע וחביריו וצ"ל דבגמ' מקשה דלו יתכן שהוא ר"ע וחביריו דאמר א"א לעמוד במחיצתן וע"כ לא שייך לומר על ר"ע שמשום שנהרג ע"י המלכות א"א לעמוד במחיצתו דהרי משום הכי ותו לא כדמקשי בגמ' שם, דהרי בלאו הכי משום תורתו א"א לעמוד במחיצתו, אבל כאן שנתפרש על איזה מחיצה מיירי לא קשה לאוקמי על ר"ע וחביריו די"ל דהרוגי מלכות שהם קטנים מר"ע אינם באותה המחיצה.

בסוף

במס' גן עדן עתיד הקב"ה להעמיד בשערי גן עדן כדכוד

במס'

גן עדן ונדפס בסוף הפתרון תורה של מהדורתי אי' דעתיד הקב"ה להעמיד בשערי גן עדן כדכוד והוא מיוסד עה"פ ושמתי כדכד שמשתיך ושעריך לאבני אקדח ומקיש שמשותיך לשעריך, ויש לציין שמעין זה מצינו באותיות דר"ע נוסח ג' דגן עדן עתיד הקב"ה קורא אותה ציון מפני אהבתה, ויש לציין דקרא וברא ה' על כל מכון הר ציון וגו' דכתיב בריש ישעיה לגבי ירושלים נדרש בכ"מ בחז"ל וגם במסכתין על גן עדן אע"ג דבקרא כתיב ציון.

יומא לח ע"ב שאלה על מקורות

לגבי

המקור ששאלתם על האמירה על החצי כלי המלא הוא בחז"ל באבות איזהו עשיר השמח בחלקו ועי' עוד בספ"ג דיומא במקומך יושיבך ומשלך יתנו לך ואין אדם נוגע במה שמוכן לחבירו.

ולענין המשפט השני שהזכרתם תחשוב טוב וכו' יש לו מקור בגמ' פ"ט דברכות לגבי כי פחד פחדתי ויאתני שמי שמפחד עלול לבוא עליו, ומעין זה במעלת הבטחון בהקב"ה כפשוטו נזכר בהרבה מקומות בחז"ל ובראשונים.

י"ד סי' שלה ס"ב בהגה ואינו לו אלא צער

י"ד

סי' שלה ס"ב בהגה ואינו לו אלא צער, פי' לחולה או לאבל הוא צער ע"פ לשון הגמ' חלשא דעתיה סבר חדי בי, ובשיעורים על הגמ' שם אמרתי דיש לסגן טעם לשמוח כיון דמת אחד מבני משפחה וכו' בירושלמי סוף מו"ק אבל אין על זה סתירה מדברי הרמ"א כאן על הגמ' שם, דכ"ש בשונא ברור שיחשוד בו ששמח במפלת שונאו כמ"ש בנפול אויבך אל תשמח מכלל שרוצה לשמוח, ושם בסגן שאינו שונא ממש, ומ"מ יש לומר דגם סגן הוא שונא אע"פ שאינו שונא הנראה לעין (ועי' יומא יב ע"ב אף דשם מיירי בסגן שהמשיך לעבוד בקביעות דבזה כ"ש שכיחא איבה), אבל לרווחא דמילתא אמרתי הנ"ל.

בראשית י"ב ג' ואברהם מברכיך ומקללך אזור

כתיב

בבראשית י"ב ג' ואברהם מברכיך ומקללך אזור, ובתרגום המיוחס לרב"ע שם ואברך ית כהניא דפרסין ידיהון בצלו ומברכיך ית בנך ע"כ, והנה זה כבר נזכר בגמ' דהכהנים הם בכלל ואברהם מברכיך וה"ה נזכר בברכות נה ע"א שאורח שמברך בעה"ב אפי' שהאורח עצמו מישראל הרי הוא בכלל ואברהם מברכיך, ועי' קב הישר מש"כ בענין להרבות בברכות מחמת כן, ומ"מ יתכן דמה שנזכר כאן בברכת אברהם גופא בתרגום הזה ענין הכהנים משום דאברהם הוא מענין כהונה וכמו שמצינו כמה השוואות לזה בדברי חז"ל דבנדרים לא נזכר שאברהם אבינו נטל את הכהונה וכן במד"ר פ' לך נשבע ה' וגו' אתה כהן לעולם, ואברהם הפריש תרומה גדולה לדעת הפסיקתא פ' עשר תעשר, משום שאברהם מצד החסד והכהונה מצד החסד, ועי' בפסדר"כ ס"פ עשר תעשר בהוספה שם ובביאורי שם עמ' עז.

יו"ד ס"י רצו סעי' ט ואלף על פי שמותר לזרוע הירק בצד הכרם בחוצה לארץ הרי אותו הירק הזרוע שם אסור באכילה

יו"ד

ס"י רצו סעי' ט, ואלף על פי שמותר לזרוע הירק בצד הכרם בחוצה לארץ הרי אותו הירק הזרוע שם אסור באכילה, והרמ"א חולק, ולדעת המחבר צל"ע היאך מותר לזרוע מצד תקלה, ועי' בתוס' ריש חולין בשם ר"ת לענין תקלה בנתינה לקטנים לשחוט אפי' שלא לאכילה, אבל לדעת הרמ"א שהיא דעת התוס' והרא"ש באופן האסור באכילה הוא אופן האסור גם בזריעה כדלעיל עי"ש, ולשיטתו ניחא, וכן לדעת הראב"ד המובא בבהגר"א שיש איסור זריעה ורק אין מלקות ג"כ ניחא, ויתכן ליישב בהא דלא חשו לתקלה להמחבר משום שאיסור זה ספקו מותר, הלכך ליכא לחשוש שמא יטעה ויאכל דהרי אז לא יעבור איסור, ולמזיד לא חיישי' בכל גווני.

ט"ז יו"ד סי' שמא סק"ו יבדיל אחר שיקבר דזמן הבדלה עד סוף יום שלישי

בט"ז

יו"ד סי' שמא סק"ו יבדיל אחר שיקבר דזמן הבדלה עד סוף יום שלישי ובטור כתוב כל השבת כולה היינו מה ששייך לאותו שבת עכ"ל הט"ז, ויל"ע למה כתב כן כפי' לטור דכבר בגמ' פסחים קו ע"א נזכר הלשון כל השבת כולו ומפרשי' עד כמה עד רביעי בשבת, ומפרש התם משום דעד אז נקרא קמי שבתא, אבל אפשר דאה"נ כוונת הט"ז שכ"ה בגמ' וקיצר בלשונו אלא בא לבאר למה נקרא כל השבת כיון שהוא שייך לשבת והוא ע"פ המשך דברי הגמ' שם.

יו"ד סי' שנט ס"ב יש למנוע מלצאת נשים לבית הקברות, ובנו"כ נתחבטו דלעיל בס"א כתב דעכשיו נהגו הנשים לצאת אחר המיטה ואין לשנות, ועי"ש שכתבו כמה תירוצים בזה, ויש שכתבו ליישב דבבית הקברות הוא ענין אחר, ונ"ל להביא ראיה לדבריהם מלקמן סי' שסא ס"ב דמחלק בין המלוין בשעת הוצאתו לשעת קבורתו, ועי' עוד בענין זה ברש"י פ"ק דמו"ק מש"כ גבי שדה בוכין, דגם שם מבואר שהמלוים בשעת הוצאה אינם המלוים בשעת קבורה.

יו"ד סי' רצו סכ"ו המברך ג' גפנים ועיקריהם נראים אם יש ביניהם מד' אמות עד ח' הרי אלו מצטרפים לשאר גפנים העומדות

יו"ד

סי' רצו סכ"ו המברך ג' גפנים ועיקריהם נראים אם יש ביניהם מד' אמות עד ח' הרי אלו מצטרפים לשאר גפנים העומדות, הדברם לכאורה נסתרים מרישא לסיפא דברישא משמע שרוצה לצרף האילנות להברכות, מאחר דבעי' שיעור ד' עד ח' ביניהם, ובמציעתא משמע דבא לצרפן לשאר הגפנים העומדות, ושוב בסיפא קאמר היו פחות מג', אינם מצטרפים, ומשמע דבעי לצרף האילנות להברכות בלבד שיהיו ג' כנגד ג' לכרם קטן של ג' כנגד ג'.

והיה מקום לפרש דבא לכלול ב' האופנים דהיינו גם אם רוצה לצרף האילנות או הבריות אלו לאלו וגם אם רוצה לצרפן לשאר אילנות שסביבותיהן, דאם יש מד' אמות עד ח' מצטרפות אלו לאלו להשלים כרם (ומש"כ כאילו לא הבריקן ר"ל כאילו היו נטיעות ולא הברכות), ואין צריך לומר דמצטרפות לאילנות שסביבותיהן להשלים כרם (ומה שיצטרכו להשלמת סביבותיהן היינו כגון שיש רק בריכה אחת או שתים ולא שלוש).

ואם יש ביניהן פחות מד' אמות אז אין מצטרפות דלמיעקר קאי ואז גם לסביבותיהן לא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יצטרפו ואם יש יותר משמונה אין מצטרפות זו לזו בלאו הכי זה לזה כיון שרחוקות זו מזו, וגם א"א להשלים על שתיהם יחד אילנות שסביבותיהן כיון שרחוקות אבל אפשר לעשות כרם עם האילנות בלבד או עם הבריכות לבד ולהשלים עליהם האילנות שסביבותיהן.

ומש"כ בסוף דבריו היו פחות מג' אילנות אינם מצטרפים היינו שהם האילנות עם הבריכות לחוד אין בהם יחד שיעור כרם, ולא מיירי כשיש להם עוד השלמה ולצדדין קתני.

אבל יותר יש מקום לפרש דכל הסעיף מיירי שאין השלמה משאר האילנות לענין צורת כרם וכגון ששאר האילנות נטועין בערבוב, הלכך אם יש צורת כרם באילנות עם הבריכות מצטרפות שאר האילנות לדיני כרם משא"כ אם אין בהם צורת כרם בין במנין האילנות בין בהרחקה בין האילנות לבריכות, ומש"כ כאילו לא הבריכן היינו כנ"ל.

הדברים הנ"ל רשמתי לעצמי דרך לימודי, ומ"מ למעשה עי' ברמב"ן ור"י מיגאש בב"ב פג ע"א ובמפרשי הירושלמי כלאים פ"ז ה"ב ובמפרשי הרמב"ם פ"ו מהל' כלאים ה"ט וה"י וחזו"א כלאים סי' יג סקי"ב.

יו"ד סי' רכז ס"א ואם אסר הנאתו עליהם וכו' ואם אסרם עליו וכו' ואם אסרם עליו וכו'

סי' רכז ס"א ואם אסר הנאתו עליהם וכו' ואם אסרם עליו וכו' ואם אסרם עליו וכו', ברישא אסר הנאתו עליהם הכוונה שהוא אסור עליהם ובסיפא ומציעתא אסרם עליו ר"ל אסרם ממנו, והיינו הך שאסר הנאתו עליהם, ושינה הלשון כן מרישא לסיפא, ובעלמא עליו ר"ל דהאיסור רמיא עליה, וכאן עליו ר"ל מהנאתו, וצע"ק.

י"ד

יו"ד סי' רכו ס"ב כשהדירו זה את זה אסורין וכו' היה אחד מהם מודר וכו' ואסור להכנס בו אם יש בו דין חלוקה

סי' רכו ס"ב כשהדירו זה את זה אסורין וכו' היה אחד מהם מודר וכו' ואסור להכנס בו אם יש בו דין חלוקה, ברישא כששניהם מודרין זה מזה לא הגביל דוקא אם יש בו דין חלוקה, דברישא מיירי לגבי העמדה דגם בלא דין חלוקה אסורים להעמיד, אבל בסיפא לגבי אופן שרק אחד מהם מודר בזה נחית גם לדין כניסה לחצר דשם האיסור רק אם יש דין חלוקה, אבל אה"נ גם באופן דסיפא שאחד מהם מודר הנאה לגבי העמדה אסור אף אם אין דין חלוקה כמ"ש הש"ך סק"ט.

י"ד

ומה דברישא גבי שניהם מודרין לא נחית לדין כניסה ובסיפא גבי אחד מהם מודר נחית

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לדין כניסה, משום דבשניהם מודרין לענין דין כניסה כבר נזכר בסעיף הקודם.

יו"ד סי' ריג ס"ג אבל אם אמר קונם עיני בשינה למחר אם אישן היום וכו'

יך"ד

סי' ריג ס"ג אבל אם אמר קונם עיני בשינה למחר אם אישן היום וכו', וחזי' בזה דהאיסור לנדור לעיל בסי' רג ס"א וס"ג אינו איסור גמור והותר בשעת הצורך, דהרי בשנתו היום הוא מחיל על עצמו הנדר של שינת המחר, וכן סוגיין דעלמא שאינו איסור מן הדין דאל"כ היאך התיירו איסורא בשעת צרה (עי' לעיל סי' רג ובתוס' ריש חולין דף ב'), והיה מקום לדחות דכאן שהגורם לנדור הוא האיסור של הנדר עצמו דשניהם הם שינה אם היום אם למחר א"כ אין לאסור עליו שינה היום כדי שלא יאסור למחר דסו"ס אסרת עליו שינה אבל אין לטעון כן דכל עוד שמה שאינו ישן היום אינו מטעם נדר אין בזה שום איסור במה שאין ישן.

רמ"א יו"ד סי' ריג ס"ב האומר דיבור פי עליך או נטילת אבן עלי יש אומרים דהוי נדר הואיל והזכיר הפה והאבן

רמ"א

יו"ד סי' ריג ס"ב האומר דיבור פי עליך או נטילת אבן עלי יש אומרים דהוי נדר הואיל והזכיר הפה והאבן ע"כ, ולכאורה לפ"ז גם אם אומר דיבור עצמי עליך הוא נדר כיון דעצמי הוא דבר הנידר, כדלעיל סי' רח ס"ב, וצ"ב דהרי גם בלא להזכיר עצמי הוא דבר הנידר, כגון שאומר מודרני ממך לדעת המחבר לעיל סי' רו ס"א ואפי' לשאר פוסקים מה שאינו נאסר שם הוא רק משום ידיים שאין מוכיחות כמבואר שם בט"ז סק"א ובש"ך סק"ג, ויש לומר דכשאוסר עצמו שהוא חפצא א"צ שיזכיר החפצא אלא סגי שאומר אני אבל כשאוסר הדיבור שאינו חפצא צריך שיזכיר החפצא הפה (ואולי גם עצמו כדלעיל) כדי שיתפרש פי לדיבור.

יו"ד סי' ריג ס"א שאיני ישן עמך

יך"ד

סי' ריג ס"א, שאיני ישן עמך, לכאורה תיבת עמך מיותר וכ"ה במשנה וכן משמע מהמשך הסעיף דגבי דיבורי ועשייתי והליכתי נקט עליך וגבי שינה לא נקט אלא עלי.

יו"ד סי' ריא ס"ד אבל מי שהשביעו חבירו וכו'

יך"ד

סי' ריא ס"ד, אבל מי שהשביעו חבירו וכו' אין ביטול זה מועיל לו כלום, וצ"ע דבשבועות מבואר שהב"ד אומרים לא על דעתנו וכו' וכן כשהשביע משה את ישראל וכו', ולמה צריכים לומר כן להדיא דהרי הוא מושבע ע"י אחרים, ואפשר רק להודיעו שהוא כך, ובעובדא דקניא דרבא אין להקשות למה הותר לו להשבע על דעת עצמו, ולהוכיח שהמושבע מפי אחר בלא שמודיעין אותו מהני ליה ביטול, אין להקשות כן, דבלאו הכי עבר על מדבר שקר תרחק, ובלאו הכי כבר מסתמא הזהירוהו ב"ד דהרי אמירה זו כבר נזכרה בברייתא שנשנתה קודם עובדא דקניא דרבא, א"כ בלא"ה היה רשע, וממילא אין צריך לדחוק ולהעמיד שלא הודיעוהו ואז נשבע על דעת עצמו בהיתר.

ולעיל סי' רי ס"א מבואר דאפי' נדר טעות חל אם נשבע על דעת אחרים, ולפי המבואר כאן שהמושבע מפי אחרים דינו כנשבע על דעת אחרים א"כ אפשר דגם נדר טעות יחול אם האחרים לא טעו.

ויש לדון עוד בנשבע על דעת אחרים שצריך דעתם להתרה דלכאורה לא מצינו דין זה במושבע מפי אחרים וגם לא דמי להנ"ל, דבנשבע על דעת אחרים י"ל דתולה כל שבועתו בדעתם משא"כ במושבע מפי אחרים, הוא רק דבר הלמד מעניינו שמסכים למה שאומרים, אבל לעתיד אינו תולה כל דבר ברצונם, וגם מה דאמרי' שמסתמא מסכים לדעת מה שלא פירשו להדיא חידוש הוא והבו דלא לוסיף עליה, וצל"ע.

יו"ד סי' רטז סי"ב אמר קונם זיתים וענבים עלי מותר בשמן ויין היוצא מהם אפי' הוא חדש

יך"ד

סי' רטז סי"ב אמר קונם זיתים וענבים עלי מותר בשמן ויין היוצא מהם אפי' הוא חדש, מש"כ אפי' הוא חדש מקורו מהרמב"ם כמו שציין בבאה"ג כאן.

ואולי כוונת הרמב"ם והשו"ע אפי' נעשה אחר נדרו שאביהם הזיתים וענבים עצמם נאסרו ולא מיבעיא השמן והיין שכבר נעשו שמן ויין בשעת הנדר, ויש לפרש דאתי ע"פ מה שנתבאר חילוק בסעי' קודם לגבי היה חומץ בשעת הנדר לבין יין שהחמיץ דבנידון דהתם יש חילוק קמ"ל שבניד"ד אין חילוק (ועוד בניד"ד עי' בתשובתי אחרת שהרחבתי בזה בדעות הפוסקים).

אבל הש"ך סקכ"ז לא פירש כן, אלא דחדש ר"ל אע"פ שטעמו כענבים מותר.

וכן מוכח בבהגר"א כאן שפירש כהש"ך מדתלה נידון זה בפלוגתא דאמוראי בע"ז סו ע"א אם חמרא חדתי חשיב טעמא דענבי או לא, ואולי דייקו מהלשון חדש דמשמע דהנידון כאן על מין יין הנקרא חדש ואולי גם דייק מדקאמר אפי' הוא חדש בלשון יחיד דקאי על יין בלבד ולא על שמן.

יו"ד סי' רו ס"ד אבל אם אמר כנדבת כשרים עלי וכו' הוי נדר

יך"ד

סי' רו ס"ד אבל אם אמר כנדבת כשרים עלי וכו' הוי נדר, וצל"ע דהרי כשרים לא נדבי בזה"ז דאין מקדישין בזה"ז, וממילא מה עדיף נדבות כשרים מנדרי כשרים דלא חל, וצל"ל דהכי מפרשי' ליה כנדבות כשרים שבזמן הבית, ועדיין צ"ע דשמא מתני' גופה בזמן הבית מיירי ומנ"ל לזה"ז, וי"ל דגם בזמן הבית לא היו כשרים נודבים בכה"ג בדבר שאינו קרב וכשהוא רחוק ממקום ההקרבה ועם כל זה ע"כ מתפיס בנדבות כשרים בכל מקום שישנם ורק בנדרי כשרים שאין בעולם כלל א"א להתפיס.

ביאור הגר"א יו"ד סי' רמ סק"ד ביאור דבריו

ביאור

הגר"א יו"ד סי' רמ סק"ד, רבינו קיצר מאוד, וכוונתו דמקור דינא דהטושו"ע כאן שהבן צריך להתבטל ממלאכתו הוא מהירושלמי, והטושו"ע אזלי כשיטת כמה רבוותא דס"ל שהירושלמי נפסק להלכה ואינו סותר דינא דגמ' דידן דכיבוד אב הוא רק משל אב, דמה שצריך להתבטל ממלאכתו לא חשיב הוצאה.

ויש לציין דגם לענין קבורה מבואר דהציבור חייבין רק להתבטל ממלאכתן ולא בהוצאה עי"ש.

אבל הרמ"ה גופיה (שדברי השו"ע כאן מיניה כמ"ש בבאה"ג כאן וכ"ה בטוב"י) כתב דהירושלמי חולק על מסקנת הבבלי דהבבלי מכריע משל אב והירושלמי סובר כמ"ד משל אב, ולע"ע לא מצאתי בהרי"ו כן בשם הרמ"ה (כמו שציין בבהגר"א וגם מה שציינו במכון ירושלים שם לא מצאתי בפנים להדיא), אבל כן מצאתי מפורש בחיבור הנדמ"ח המכונה יד רמ"ה על קידושין, ועי"ש בהערות המו"ל (הוצ' אופק) מה שהרחיב בהבאת דעות הרבה ראשונים בענין זה.

וע"ז מסיים הגר"א דבאמת כבר מצינו שהירושלמי חולק על גמ' דילן במה שבגמ' דילן אמר השוה הכתוב כבוד אביו ואמו לכבוד המקום, והיינו משום דהוא משל אב, ואילו בירושלמי קידושין פ"א ה"ז הובאו הפסוקים שהובאו בבבלי ושם למדו דמדכתיב גבי כבוד את ה' מהונך ולגבי כיבוד אב כתיב כבוד את אביך וגו' ולא כתיב מהונך דוקא, ש"מ שבכבוד אב צריך לחזור על הפתחים, וממה שבבבלי לא נזכר הלשון יותר מכבוד המקום כמו שנזכר בירושלמי, אלא נזכר שם השוה לכבוד המקום וכנ"ל, וקאי על הפסוקים שבירושלמי גופא, ממילא ע"כ שהבבלי פליג.

והך קושי' אחרונה אינה רק להוכיח דהירושלמי ס"ל כמ"ד משל בן אלא גם להוכיח דעצם דרשת הירושלמי לענין דינא דחזרה על הפתחים זה אינו להבבלי, דהא דריש לה באופן אחר.

ומ"מ יש להוסיף דדרשת הירושלמי דמדלא כתיב מהונך על הבן דש"מ שבבן אין החיוב רק מהונך אלא יותר מזה, אכן אינו לפי פשטות הבבלי שאפי' מהונך א"צ בבן.

ויש להוסיף עוד דבטוב"י הובאו דברי הרמ"ה בתוספת התיבות ההוא יומא, אבל בב"י כבר העיר דבמקור לשון הרמ"ה המובא ברי"ו לא נזכרו תיבות אלו, ולפ"ז כל זמן שיצטרך הבן לחזור על הפתחים מחמת שמפרנס את אביו הוא בכלל משל בן לדעת הרמ"ה ואינו בכלל חיוב כבוד אב כלל.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ומש"כ הגר"א דהרמ"ה פליג על הנ"ל ר"ל גם על רישא דמילתא דהשו"ע ששייך שיתחייב לפרנס את אביו באופן שע"ז יצטרך אח"כ לחזור על הפתחים.

והנה נזכר לעיל דבקבורה מצינו ג"כ חילוק בין ביטול מלאכה להוצאה, ושם לא נאמר החילוק בין אית ליה מזוני לההוא יומא וכו' וי"ל דכל דאית ליה מזוני הוא מובן יותר שאינו בכלל הוצאה, והרמ"ה מסכים בניד"ד שצריך להתבטל ג"כ וזה מפורש בגמ' דילן קידושין לג ע"א, רק דשם לא נזכר שיצטרך ע"ז לחזור על הפתחים כדברי הירושלמי.

יו"ד סי' שצט ס"ב בהג"ה ואם אין דבר האבד נעשית ע"י אחרים בבתייהם ועבדיו ושפחותיו עושין בצינעא תוך ביתו

יך"ד

סי' שצט ס"ב בהג"ה ואם אין דבר האבד נעשית ע"י אחרים בבתייהם ועבדיו ושפחותיו עושין בצינעא תוך ביתו, קאי על ימי הרגל כשמנחמים אותו אז כמבואר במקור רבינו ירוחם שהובא בב"י כאן, ומה שנזכרה שוב קולא זו גופא בהמשך הסעיף בדברי השו"ע קאי על הימים שנוהג בהם אבלות אחר הרגל כדי להשלים את הימים שנהג אבלות ברגל, אלא שימים שבינתיים דהיינו שהיו אחר שכבר כלה הרגל ועדיין לא עברו ז' ימים מיום קבורה אז אין קולא זו נוהגת אלא דינו כשאר ימי אבלות, נמצא דבס"ה לא נהג האבל ז' ימי אבלות כשאר כל אדם שאין מקילין עליו בזה כל ז' ימים, דכאן גם הימים שמשלים אחר הרגל את הימים שנהג קולא ברגל גם אז אין מחמירין עליו בזה, ומה שצריך להשלים משום שברגל לא נהג דברים שבפרהסיא.

יו"ד סי' קלג ס"ג ואם אמר לו העבר לי כל חבית בפרוטה וכו'

יך"ד

סי' קלג ס"ג, ואם אמר לו העבר לי כל חבית בפרוטה ונמצא ביניהם חבית של יין וכו' ולכתחילה אסור לעשות כן, יל"ע למה הוצרך השו"ע לאשמעי' דלכתחילה אסור דהרי כל פעולה ביין נסך אסור אפי' בחינם כדלקמן בסעי' ד, ואולי יש לומר דכאן הלכתחילה האסור הוא גם עצם מה שעבד על שאר החביות דכיון שמעורב כאן דמי יין נסך ממילא כל הפעולה כאן לכתחילה אסור, ונפק"מ שאם בא לימלך אומרים לו שלא ימשיך אפי' החביות דהיתר כיון שמעורב בפעולה זו גם איסור, ואולי י"ל יותר מזה דאף לכתחילה יהיה אסור לקבל המעות על שאר הפעולה ורק בדיעבד מותר, אך מסברא אינו מובן כ"ז דמהיכי תיתי לטעון כן כיון שכל חבית היא בשכירות בפני עצמה א"כ מה שייך לטעון שהשכירות של החבית של יין אוסרת לכתחילה כל השכירות, ואפשר דאה"נ מש"כ השו"ע כאן דלכתחילה אסור לעשות כן הוא יכול להלמד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מלקמן סעי' ד' אלא דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה, אבל עדיין אינו מיישב כלל, דהרי כל מה ששכרו אסור פשיטא דלכתחילה אסור לעשות, וי"ל דהכי קאמר אף שרוצה מעיקרא שלא ליטול שכר החבית של יין אסור לו לעשות פעולה זו עם שאר החביות לכתחילה דכל פעולה ביין נסך אסורה אפי' בחינם וכ"ש שיש לישראל טובת הנאה בזה כיון שמקבל שכר על שאר החביות, ומילתא דאתיא בק"ו וכו', ואולי ה"ק דאפי' אם תמצי לומר דמותר לקמן באין ידוע טובת הנאה מ"מ כאן בודאי אסור כיון שיש לו טוה"נ עי"ז משאר החביות, דמה ששוכרו למלאכה אחרת חשיב טוה"נ כדלקמן בהלכות ריבית.

והשתא דאתאן להכי אולי י"ל דהיינו טעמא דאסור לעשות כן קאי גם על חביות של ההיתר כיון שזה הטוה"נ שלו ונפק"מ במצא חבית אחת של איסור אחר שכבר נשאה (או שמתחילה לא נמלך וכדלעיל) אף שמחל על שכר אותה החבית מ"מ אסור לו להמשיך בשאר החביות דחשיב טוה"נ מחמת אותה החבית וכנ"ל ואף השכר אפשר דאסור על שאר החביות כיון שהוא טוה"נ וכנ"ל.

המקור למה שהמשיח הוא בכור

המקור למה שהמשיח הוא בכור, הנה כן נזכר במקראות כדכתיב בתהלים פ"ט כ"ח אף אני בכור אתנהו ואי' בשמו"ר יט ז' כך אני עושה למלך המשיח בכור שנאמר אף אני בכור אתנהו ע"כ, אלא שבכור היינו דרך גדולה (כמ"ש בתנחומא בא יט ובמדרשים אחרים לגבי מכת בכורות הובא קרא אחרינא דבכור הוא דרך גדולה) ליטול הבכורה עי' במדב"ר ו' ב', ומ"מ אפשר דגם בכור ממש היה אבל בתנחומא שם לא משמע כן אם כי אפשר דיש מדרשים דדרשי לבכור אתנהו לענין דוד הראשון גופיה והוא ודאי לא היה בכור.

עש
אלת

במדרש אותיות דר"ע נוסח ג' על משיח בן יוסף שנקרא אפרים בכורי, והוא ע"ש הכתוב ואפרים בכורי הוא (ירמי' ל"א ח' וע"ש ברד"ק), ונראה שהוא נרמז בקרא בכור שורו הדר לו, וכל אלו לשונות גדולה, ועי' במדרש רבה פ' ויחי דאפרים הוא ענין תפארת וגדולה.

יו"ד סי' קכט סי"ט נודות יין שנמצאו מושלכים בדרך וכו'

יך"ד

סי' קכט סי"ט נודות יין שנמצאו מושלכים בדרך וכו', ומקור הדין מב"ב דף כד סע"א הנהו זיקי דחמרא וכו', וכן נזכרו שם בגמ' ובשו"ע בסי' זה עוד אופנים שלא נזכר שיש בהם חשש שנגעו בהם גוים, על אף שכאן המקרה חמיר מאופן של גוי שהיה שם והפליג בעה"ב ואפי' חמיר מאופן שהיה שם גוי ואין נתפס כגנב וכיו"ב משום שכאן יש רשות ממש לגוי לגעת, ואין לומר דכאן קיל משום שלא ידעי' שהיה שם גוי דהרי יש אופנים שנאסר כשהיה בחצר גוי, ואעפ"כ הכא לא חיישי' למגע גוי אע"ג שיש עוברי דרכים גויים כמפורש בתוך הדברים בסעי' זה, ולכאורה הביאור בזה הוא משום שאילו היו מוצאים היו לוקחים, ויל"ע דשמא לא היה לו לגוי היאך לישא היין או שהיה לו ונשא כל מה שיכל אבל היתר הניח, ואולי לא חיישי' למיעוטא שמניחין המציאה ואין לוקחין וצל"ע.

יו"ד סי' קכט ס"ו ישראל וגוי שהיו בספינה ובה יין ושמע ישראל

קול תקיעת שופר שתוקעין לשבות וכו'

יך"ד

סי' קכט ס"ו ישראל וגוי שהיו בספינה ובה יין ושמע ישראל קול תקיעת שופר שתוקעין לשבות וכו', ובנידון זה גם אם ידע הגוי שיוצא מחמת השופר היין מותר, שכך יוצא מהטעם דמסיים השו"ע שאין אנו בעיניהם בחזקת שומרי שבת כראוי, (ולענין זמנינו ע' באחרונים אם עדיין שייך טעם זה), אבל בסעי' ז' לגבי שמע ישראל שקורין לבהכנ"ס היין מותר לכאורה רק אם לא שמע הגוי הקריאה, דהא לעיל בס"א מבואר לגבי הלך ישראל לבית המרחץ שההיתר הוא רק אם לא ידע הגוי שהלך הישראל לבית המרחץ, ואולי יש לדחות דגם לגבי בהכנ"ס אין אנו בעיניהם בחזקת שאין מבטלין התפילה ויוצאין ואז הוא כמו שבת דלעיל.

יו"ד סי' קכד ס"ג הלוקח עבדים וכו' מותר בשתיה ואע"פ שעדיין לא נהגו בדתי ישראל ולא פסקו שמות אלילים מפייהם

יך"ד

סי' קכד ס"ג הלוקח עבדים וכו' מותר בשתיה ואע"פ שעדיין לא נהגו בדתי ישראל ולא פסקו שמות אלילים מפייהם ע"כ, ודין זה תליא בפלוגתא כמבואר בש"ך ובבהגר"א סק"ח, אבל השו"ע פסק כהמתירים וכדעת הרמב"ם והרשב"א, ומ"מ גם להראשונים המחמירים אינו מצד משומד אלא חסרון בטבילה בעל כרחו ע"י בש"ך ובהגר"א, וצל"ע למאי דקי"ל דישראל משומד לע"ז או שאינו מקיים דת ישראל אוסר במגעו ובתשובה אחרת ביארתי שכך גם דעת השו"ע לקמן בסי' זה, ובנקודה"כ כאן נקט למסקנתו כהסוברים שאפי' הקראים אוסרין היין ושכ"ד הרשב"א בח"א סי' תל והב"י ס"ס קכח אע"פ ששניהם מהמתירים כאן.

וצ"ל דישראל משומד טפי יש לחוש לגביו שמא ימשך אצלו יותר מעבד של ישראל ואפשר משום שעבד נטפל אחר אדונו, או משום שעבד סופו לימשך בעצמו לילך בדת אדונו מאחר שאין תלוי בדעתו, וכה"ג מצינו להיפך שיכול לכוף האדון את העבד גם כנגד נדרו, או אפשר דגם משומד אם בא לשוב בתשובה אף שלא שב לגמרי אפשר שכבר אין דינו ממש כמשומד משקיבל עליו לשוב ע"י רמ"א להלן ס"ס קנח ובעבד מיירי בכעין כה"ג וצל"ע.

ט"ז יו"ד ס"ס קנז סקי"א בטעם להתיר להתרפא בבית ע"ז

בט"ז

יו"ד ס"ס קנז סקי"א בשם הרא"ש בתשובה כלל יט סי' יז כתב בטעם להתיר להתרפא בבית ע"ז אף דבעצי אשרה מחמרי' משום דגם בעצי אשרה אם הביא לו סתם מותר, והיינו כסברת הרא"ש שהו' לעיל בשו"ע סי' קנה ס"ב, והתירוץ השני שכ' הט"ז כאן בשם הרא"ש אתיא גם לפי דעת המחמירים בשו"ע שם והם הר"ן והנ"י, אבל צל"ע מש"כ הרא"ש בתירוץ הראשון דהאיסור ברפואה בעצי אשרה במפרש הוא שמא ימשך הנה מקורו לכאורה מסוגי' דיעקב בע"ז ובירושלמי שם, אבל שם מיירי לגבי שם אבל לגבי עצי אשרה גופייהו משמע בפ"ח דיומא דהוא מדאורייתא מובכל נפשך, ואולי לא היה נראה להרא"ש לחלק וס"ל דובכל נפשך מיירי מדאורייתא רק על שאר איסורי ע"ז ואסמכתא הוא, א"נ דשמא ימשך הוא סברא בדאורייתא והוא דוחק גדול.

יו"ד סי' קנו ס"א בהגה ויש מחמירין שלא להסתפר מגוי אפי' במקום רבים

סי' קנו ס"א בהגה ויש מחמירין שלא להסתפר מגוי אפי' במקום רבים, הרמ"א בדעה זו פליג רק על ההיתר הראשון הנזכר בדברי המחבר שמצויין רבים אבל לא פליג על ההיתר השני הנזכר בדברי המחבר שאם הגוי מדמה שהישראל הוא אדם חשוב שרי, ובתשובה הארכתי בראיות לזה.

יך"ד

יו"ד סי' קנה ס"א אבל אם בא לרפאותו בלחש מותר והוא שלא ידע שמזכיר שם ע"ז וכו'

סי' קנה ס"א אבל אם בא לרפאותו בלחש מותר והוא שלא ידע שמזכיר שם ע"ז וכו' ואם הוא מין אפי' סתם לחש אסור שודאי מזכיר שם ע"ז, וברמ"א וכן אסור ללמוד ממנו לחש, לכאורה אפשר ללמוד מזה לרפאות אלנטרנטיביות המצויות בזמנינו דאף נראות כפועלות כעל טבעי אין אסורות מצד חשש ע"ז אלא אם כן מקור הלחש הוא מעובדי ע"ז שאז יש לחשוש שודאי הם שמות ע"ז (עכ"פ אם הלחש בא מעובדי ע"ז שעדיין לא בטלה), ומ"מ יש בזה חששות נוספים בחלק מהטיפולים מסוג זה, ובתשובות אחרות הארכתי בכמה עניינים השייכים לזה.

יך"ד

יו"ד סי' קנח ס"ב בהג"ה ומ"מ אם בא לשונב אין מחמירין עליו שקשה לפרוש מן העכו"ם וחיישי' שלא יחזור לסורו

סי' קנח ס"ב בהג"ה ומ"מ אם בא לשוב אין מחמירין עליו שקשה לפרוש מן העכו"ם וחיישי' שלא יחזור לסורו, בתשובה דנתי לגבי בעל תשובה שנשארו לו כלבים מעברו דאפשר שיש להקל בזה שימכור מעט מעט כדין מי שירש כלבים בשו"ע חו"מ סי' תט, ומ"מ הקולא שם היא באופן שיש סברא להקל עי"ש, דבאופן דרמיה עליה חיובא בתורת ודאי מדינא למכור הכל מיד אפשר דלא אמרי' שיש להקל להם וגם אם נימא דכוונת הרמ"א כאן להקל עליו יותר מן הדין אין הכונה דאמרי' ליה דשרי אלא שמקבלין אותו גם קודם שקיים לגמרי כל המוטל עליו.

יך"ד

ובגוף דברי הרמ"א מש"כ עכו"ם אין המקור לפני אם הכונה גוים או ע"ז ואם הכונה ע"ז צ"ל שפירש מעיקר ע"ז ועדיין לא פירש מהכל לגמרי ועי' בדברים רבה מש"כ עה"פ עתה

יו"ד סי' קנח ס"ב משומדים בזמן הזה שמשמדים עצמם ומיטמעין בין הגוים לעבוד ע"ז כמותם הרי הם כמו משומדים להכעיס

יך"ד

סי' קנח ס"ב משומדים בזמן הזה שמשמדים עצמם ומיטמעין בין הגוים לעבוד ע"ז כמותם הרי הם כמו משומדים להכעיס, לכאורה מש"כ לעבוד ע"ז כמותם הוא רק לרווחא דמילתא דדינא הוא גם אין רק מיטמעין בין הגוים להיותם חפשיים כמותם דינם כפורשין מדרכי ציבור כמ"ש בשו"ע לקמן בהל' אבלות.

וכן בתשובה במקו"א הארכתי בדברי הפוסקים בזה שכ"ה להלכה ג"כ שדין המפקיע מעצמו עול מצוות דינו כמשומד להכעיס גם אם לא ידוע לן שמתכוון בזה דוקא להכעיס ושכן מוכח מסוגיית הגמ'.

ומ"מ אכתי עיקר מש"כ הרמ"א על ע"ז צ"ב דבע"ז בלאו כי דינו להכעיס גם אם לא נטמע בין הגוים עם הע"ז שעובד דאפי' ישראל לכל דבר שעובד ע"ז שלא נתחבר לגוים כלל דינו כמשומד להכעיס כמבואר בסוגיות.

אולם במקור דברי הרמ"א בתוס' ע"ז כו ע"ב אי' ומיהו משומדים של עכשיו להכעיס הן דשבקי יתירא ואכלי איסורא ומטמעין בין הגוים, ולא נזכר שם ע"ז כלל, ולפ"ז מיושב כל ב' הקושיות הנ"ל.

ובאמת אפשר דהתיבות לעבוד ע"ז כמותם ברמ"א נשתבשו על ידי אימת המלכות כמו הרבה דברים שנשתבשו בסימן זה ובדף הנ"ל בע"ז ובמפרשיהם.

יו"ד סי' רלד סעי' סג נדרה משני ככרות וכו'

יך"ד

סי' רלד סעי' סג, נדרה משני ככרות ביחד על אחד מצטערת אם לא תאכלנו ועל השני אינה מצטערת, ומבואר דמה שאינה מצטרת ממניעתו אי"ז עינוי נפש, וצע"ק דלעיל אמרי' בסעי' סא אפילו נדרה ממין שהוא רע לה ולא טעמה אותו מעולם הוי עינוי נפש, ואולי הנ"ל דוקא שאומרת שמצטערת מאותו המין, וכע"ז בט"ז לעיל שם ס"ק סג נתקשה בזה וכתב דרע לה היינו לבריותה אבל אם אינה רוצה למד מסעי' סג דאי"ז בכלל עינוי נפש, ובב"י נתקשה בזה ותירץ באופן אחר.

בענין הבטחת החזו"א לגבי השפעת כלי משחית בבני ברק בעתות מלחמה

בענין
ן

הבטחת החזו"א לגבי השפעת כלי משחית בבני ברק בעתות מלחמה, אמנם כבר נכתב ונאמר הרבה, אבל מאחר ושאל כת"ר לדעתי ג"כ בענין אכתוב חלקי ג"כ.

אפשר שלא דוקא מחמת הצדיקים בעלי השם אמר כן, דהא מילתא זוטרתי היא לגבייהו, אלא משום שמרובים תלמידי בתי המדרשות העמלים בתורה וממיתים עצמם באהלה של תורה ומופלגים בחסידות ובדקדוקי מצוות, וצדיקים גמורים הם שזכותם רבה ואין פורענות באה לעולם בשבילם (עי' ב"ב ח), וממילא הבטחות התורה אם בחוקותי תלכו וגו' חלים עליהם, ואף שתמיד יש מה להתעלות ולהתחזק עוד מ"מ במעשיהם בכלליותם הם עושים בכל נפשם ומאודם לעסוק בתורה וכל מאמצי כח ורצים לפניו כסוסים (עי' סנהדרין צו ע"א) לעשות רצונו כמעט בכל זמן מזמני היום, (וראיתי כתוב באיזה ספר שפ"א ילד שאל את החזו"א מי הם גדולי ירושלים והראה החזו"א על התלמידים שהיו שם שבמקורם היו מירושלים), ובכל כה"ג יש הרבה הבטחות בחזו"ל שהנותן עול תורה על לבו וכו', וגם הבטחה על המקום כדאמרי' בפ"ג דתענית גבי שבבותיה דר"ה וכו' וכה"ג אמרי' גבי עובדא דאליהו, ואין חביב לפני הקב"ה כמי שממית עצמו באהלה של תורה וזוהי ההבטחה, ואפשר שלכן נקט הגר"ח ק שהבטחה זו שייכת גם לאחר הסתלקותו של החזו"א וצדיקים אחרים ג"כ, ולכן נקט הגר"ח ק שה"ה בקרית ספר כך הוא (ומ"מ יש קושיא על משמעות דבר זה ממה ששמעתי מפיו פעם אחת שישבתי אצלו בסעודת שבת, ולא אוכל להעלות הדברים על הכתב), ולכן הבטחה זו הובא בשם החזו"א בחוט שני (הל' מזוזה) שבפרדס כ"ץ אין הבטחה זו, מאחר שיש שם ריבוי משומדים (וכבר רמז הגר"ח ק לעבור משם וכמובן שהכל לפי הענין), ולכן במקום שיש חילולי שבת הובא בשם הגר"ח ק שאין הבטחה זו.

ולגבי זרים ששאלתם אם הם כשרים מסתמא שהם בכלל ההבטחה שנבראו לשמש את ישראל וניצולים בזכותם אבל לגבי משומדים להכעיס וכיו"ב מסתמא שאינם בכלל זה.

יו"ד סי' קנט ס"א והאידנא מותר בכל ענין להלוות בריבית

יך"ד

סי' קנט ס"א והאידנא מותר בכל ענין להלוות בריבית, ובש"ך סק"ב בשם הטור משום שא"א לנו להשתכר בשום משא ומתן אם לא נישא עמהם א"כ לא שייך שמא ילמוד ממעשיו בגויים יותר, ויל"ע בזמנינו בא"י שאין אנו צריכים למשא ומתן שלהם תמיד אם יחזור האיסור למקומו, ואולי יש ליישב דבזמנינו ג"כ אפשר שיש שצריכים למשא ומתן של המשומדים וממילא אין חילוק גדול מאוד בין אלו לאלו ויל"ע.

וכיו"ב יש להסתפק לגבי היתר משא ומתן עם הגויים בזמנינו בימי האיסור דלעיל סי' קמח סי"ב ברמ"א נזכר בטעם השני מעין מה שנזכר כאן שאנו צריכים למשא ומתן שלהם תדיר, ושם לא שייך להביא ראיה מסתם משומדים של עכשיו כיון שרוב סתם משומדים של עכשיו אינם עובדי ע"ז, ומסתמא אין בהם דין יום אדם כלל, אבל שם עדיין יש הטעם הראשון שהביא המחבר שם שאין בקיאים בטיב ע"ז אבל טעם המחבר לא שייך היכא שידוע שבקיאים בטיב ע"ז כגון בגויים הלומדים בבית תלמוד של תפלתם ואין לטעון דמ"מ אין בקיאים כמו בזמן חז"ל דזה פשוט שאין הכונה שצריך להיות בקי מופלג דרק קטן לא הוה בקי בזמנם ועי' עירובין סד ע"ב גבי מבגאי, ולקמן סי' קמה ס"ה מבואר דאפי' גוי העובד ע"ז אחרת חשיב יודע בטיב ע"ז אע"פ שאינו עובד ע"ז זו ובלבד שיעבוד ע"ז אחרת.

יו"ד סי' קמו ס"א ע"ז של ישראל אין לה ביטול עולמית ואפי' אם יש לגוי שותפות בה עמו אין ביטול הגוי מועיל לחלק הישראלי

יך"ד

סי' קמו ס"א ע"ז של ישראל אין לה ביטול עולמית ואפי' אם יש לגוי שותפות בה עמו אין ביטול הגוי מועיל לחלק הישראלי, ומבואר בט"ז שכשמבטל הגוי מבטל רק חלקו, ויל"ע אם עכ"פ ביטול הגוי הועיל לחלקו או שלא הועיל כלל כיון שלא היה ביטול כדין, ונפק"מ אם דינו כדין תערוכת ע"ז או ע"ז בעין.

למה נזכרו לגבי הר גריזים והר עיבל רק הארורים מפורשים בתורה ולא הברכות

ע"ד

השאלה למה נזכרו לגבי הר גריזים והר עיבל רק הארורים מפורשים בתורה ולא הברכות יתכן ליישב דעיקר הארורים הוא לפשט עקמומיות שבלב ועיקר ענין זה נעשה על ידי הארורים יותר מעל ידי הברכות וממילא העיקר נזכר בתורה.

ועי' בראב"ע דעיקר ענין הקללות הוא כנגד חטאים שבסתר שאין כח ב"ד לענוש עליהם, (והובא בחזקוני וכלי יקר), ולפ"ז ניחא דהעיקר הוא הארורין ולא הברכות דהעיקר הוא כנגד עוברי עבירה.

והמהר"ל עה"ת כתב מעין הך דלעיל (בתחילת הדברים) דכיון שכרת הקב"ה ברית עמהם באלה לכך נזכרו הארורים בתורה ור"ל דנכרתו בשבועה כמבואר בגמ' ושבועה זו בו אלה לכך נזכרו הארורין שהם האלה שהם עיקר הברית כאן.

והט"ז בחיבורו עה"ת כתב דמאחר שיש י"א ארורין כנגד י"א שבטים דשמעון שלא נתברך לא נאמר ארור כנגדו הלכך לא נכתב בלשון ברוך דאם היה נאמר בלשון ברוך לא היה ראוי להשמיט שמעון מן הברכה עי"ש.

ועי' בכלי יקר שכ' טעם אחר דהארורין הם בעוה"ז בגלוי והברכות הם לעוה"ב שהוא בהסתר הלכך נזכרו הארורין ודבריו הם לענין צדיקים (ועמך כולם צדיקים) דבגמ' מבואר דלענין רשעים הוא אפכא שמקבלין השכר בעוה"ז ועיקר העונש שמור להם לעוה"ב [כדאי' בספ"ק דקידושין דף מ' וזכרות ז' ע"א ועוד].

יו"ד סי' קמז סעי' ה בהג"ה מותר לומר לגוי אלהיך יהיה וכו'

יך"ד

סי' קמז סעי' ה בהג"ה בשם פהמ"ש להרמב"ם כתב מותר לומר לגוי אלהיך יהיה בעזרך וכו' וצ"ב דלמה לא חשיב כמודה בו ואכן הרבה מהנו"כ השיגו על הרמ"א בזה וכתבו דבפהמ"ש להרמב"ם לפנינו אי' אלהים יהיה בעזרך (ושגם ברמב"ן שמות כג יג מבואר שאסור לומר אלהיך וכו' וגם בספר חסידים סי' תכז מבואר כע"ז), והיה מקום לומר שט"ס נפל בהגהת הרמ"א שבדפוס, אבל הגר"א כתב דנוסחא מוטעית נזדמנה לו להרב, ומשמע דהרמ"א עצמו עכ"פ כך סבר, וכן משמע בט"ז סק"ב שכך סבר הרמ"א עצמו, וכך יש ללמוד דבר מענייננו דכל הסימן מיירי בהזכרת שם ע"ז וא"כ לא יועיל לשבש הנוסחא כאן ולגרוס אלקים יהיה בעזרך כמו שהוא בפהמ"ש המתוקן, דאז אינו שייך לסימן זה, וצ"ב למה לא חשיב כמודה בו, דהרי מסתמא בע"ז מיירי דקאמר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אלהיך, ולא מיירי בשיתוף כדברי הרמ"א באו"ח סי' קנו, דמשמע דמיירי בע"ז מדקאמר אלהיך וגם מסתימת הדברים, ובפרט דבזמן הרמב"ם לא כל הגויים עבדו רק בשיתוף, ועוד דלא הותר לישראל להודות בשיתוף אלא לכל היותר להכשיל את הגוי בשיתוף לפי היש פוסקים שהביא הרמ"א שם, וגם אינו מובן דסגי שבלבו מתכוון לומר כן דרך שחוק בלבד כמ"ש הלבוש כאן ומייתי ליה בט"ז שם, דהרי זה דברים שבלב ואפי' אם נימא דסגי לענין זה שניכר לישראלים אחרים שהוא דרך שחוק מ"מ כיון שלגוי אינו ניכר למה לא חיישי' לחילול ה'.

ואולי ס"ל להרמ"א שגם כלפי הגוי ניכר לו מתוך הדיבור שאינו מתכוון אלא בדרך ארץ בלבד ואינו מכיר בע"ז, ועדיין צ"ב מדכתיב ושם אלהים אחרים לא תזכירו כדמייתי לעיל בסימן זה, ואולי סובר הרמ"א שעיקר האיסור רק כשמזכיר הע"ז בשמו המפורש כהאיסורים שנתבארו לעיל בסימן זה.

ומ"מ חשבתי מעין סמך לזה מדכתיב את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת אשר יוריש ה' אלהינו אותנו וגו', ויפתח קאמר לה בספר שופטים י"א כ"ד.

ושוב נראה דבאמת אין מכאן ראיה לאחד מהדעות דהרי יפתח לא בא להחניף לאותו מלך בני עמון אלא אדרבה להקניטו בא, וכונת יפתח בדבריו שם לא היו אלא ללמדו שנחלה זו אינה שלו אלא של ישראל, וממילא יש לומר לאידך גיסא דהכי קאמר דמאחר שה' אלהינו הורישנו זה ממילא יש לנו רווח וברכה אבל אתה שאתה עובד כמוש לא הורישך מידי ונשארת עם נחלה שהיתה לך מימי עולם משנים קדמוניות בנחלת אבותיכם כשחלקו הארץ ברצות ה' וה"ק את אשר הוריש וגו' והרי לא הוריש מידי, על דרך מש"כ (ישעיה מ"ד י"ז ואילך) יסגד לו וגו' ויתפלל אליו ויאמר הצילני כי אלי אתה לא ידעו ולא יבינו וגו', ובאמת יעוי' בכל המפרשים שם רד"ק ורלב"ג ומצודות שכולם פירשו שבדרך לעג אמר כעין הנ"ל.

שוב הראוני שבמשך חכמה בהפטרה הביא הנידון מיפתח וכתב כעין תירוצינו הנ"ל.

אה"ע סי' לז ס"ז ברמ"א או יעמוד אצלה כשתקבלן וכו' בקידושי קטנה

אה"ע

סי' לז ס"ז ברמ"א או יעמוד אצלה כשתקבלן וכו' והכי עדיף טפי משיקבלו בעצמו דהרי י"א שאסור לקדש בתו קטנה, ובבהגר"א ציין למש"כ מהר"ם הובא בתה"ד פסקים סי' ריג, שאם הבת מקבלת קידושיה בעצמה ליכא איסורא, וצריך ביאור דמאחר שטעם האיסור לקדש קטנה הוא שמא כשתגדיל לא תתרחצ בו א"כ מאי נפק"מ אם מקדש בעצמו או שלא בעצמו דאפי' שהוא רק גרמא הא כל הנידון כאן רק מצד דיני שמים ובדיני שמים אין פטור גרמא, ולכאורה ההיתר כשמקדשת את עצמה הוא רק שאין מחוייב למונעה כשמחליטה על דעת עצמה להתקדש, ואז מותר לו להסכים לקידושין ג"כ, אבל אם הוא זה שמסדר ומארגן את הקידושין מאי נפק"מ אם הוא בעצמו מקבל קידושיה או לא, ולא משמע דמיירי רק כשהיא ביקשה להתקדש, אלא משמע דעיקר ההיתר כאן הוא דקי"ל לעיקר כדעת תוס' רפ"ב דקידושין (מא ע"א) שהביא הרמ"א להלן בסמוך להתיר בכל גווני לקדש קטנה ורק משום מהיות טוב חיישי' להך סברא דמהר"ם ג"כ אבל יל"ע מאי מהני כשאינו עושה את מעשה הקידושין, ואולי מ"מ מקיל מחומר האיסור, כיון דסו"ס היא עשתה מעשה לקידושיה ואז לא חשיב שקידשה בע"כ אע"ג דאין דעת לקטנה כלל מ"מ מקל מחומרת האיסור, וצ"ע.

אה"ע סי' כ ס"ב ויש לאיש להקפיד וכו'

אה"ע

סי' כ ס"ב, ויש לאיש להקפיד וכו', ועל שאר עניני פריצותא לא נזכר ויתכן הטעם לזה משום דאמרי' בריש סוטה ב ע"ב לא לימא איניש בזה"ז וכו' ותנן על הכל מקנין חוץ ממי שאינו איש ומשום מסו' ליכא קינוי וז"ש כאן ויש להקפיד וכו' דבזה הדר דינא דמצוה לקנאות ואפשר דכאן לכו"ע מצוה לקנאות כיון שאינה נאסרת ע"י קינוי זה ויל"ע.

או"ח סי' קנד ס"ב שכירות בית כנסת

או"ח

סי' קנד ס"ב, הבה"ל פסק דבסתם שכירות לא נאמר דין השו"ע שבשכירות אין קדושת בהכנס"ס, ונשאלתי מ"ט לא התחשב המשנ"ב וביה"ל בפשטות דין השו"ע דמיירי בכל שכירות, והשבתי דאה"נ אפשר שהלבוש לשיטתו סובר דמיירי בכל שכירות עי"ש (והמשנ"ב ובה"ל הביאו אבל להלכה לא נקט כמותו הבה"ל), אבל כמעט כל האחרונים גם ממקומות שנהגו כפסקי מרן השו"ע פירשו דלא מיירי השו"ע בסתם שכירות אלא רק בשכירות שלא על דעת המלכות ושלא ברשותם כשמקפידים, עי' מה שהביא בזה בכה"ח כאן, והטעם שכן מבואר במקור הדברים בב"י בשם המהר"י בן חביב דההיתר הוא באופן זה.

ומסתבר דלא משגחי' במשמעות סתימת החכם כשבא בקצרה במקום אחד ומבאר דבריו להדיא בספרו, ולכן דברי הב"י מגלים על מה שקיצר בשו"ע דההיתר מיירי באופן זה, [ואפשר דלא דמי לגמרי לנידון האחרונים זכ"מ על פסקי הלכות שזכרו זצ"ל ולא הוצאו זש"ע דכאן עיקר הדין הוצא זש"ע אך בקיצור].

ומה שסתם השו"ע ולא ביאר דמיירי במקום קפידת המלכות צ"ע, וקצת להסיר מחומר הקושיא יש לומר דבזמנם היה מצוי קפידת המלכות והיה מצוי שהשכירות הוא באופן זה, ובאמת כבר בלשון המהריב"ח בב"י סתם בתחילת דבריו ענין השכירות, ורק בסוף דבריו מתבאר דמיירי באופן כזה שיש גזירת מלכות, ואפשר דהיה פשוט להם שכ"ה.

ועדיין צ"ע דהרי קהל של עניים וכיו"ב מצוי שיקחו בהכנס"ס בשכירות וא"כ אינו פשוט שיהיה מחמת גזירת המלכות בלבד השכירות, ולמה סתם השו"ע כן.

ועכ"פ מיהת מאחר דבשו"ע הוא רק סתמא ובב"י הוא מפורש דמיירי רק באופן זה ילמוד סתום מן המפורש וכ"ש דכל מקור השו"ע הוא מהמהריב"ח ושם מפורש דמיירי רק באופן זה.

וגם בצירוף המהרי"ט שהביא הבה"ל שם נטה להחמיר באופן השו"ע, ונראה שהיה צריך לצרף המהרי"ט משום דסתימת השו"ע נוטה להקל בכל גווני, דאם לא היה קשה מסתימת השו"ע אין טעם למה לא נימא לחלק כהמהריב"ח, אלא מחמת שיש כאן קושי' מצד סתימת השו"ע לכך הביא המהרי"ט דעכ"פ אנן לא נחמיר יותר מסתימת מהריב"ח, ומיהו י"ל דהקושי' מצד הלבוש ולא מצד סתימת השו"ע שהלבוש גם הובא כאן בבה"ל, אבל מאחר שיש פלוגתא בין הלבוש והעו"ת ומאחר שהמהרי"ט מחמיר יותר לכך נקט כהעו"ת אף שפשטות השו"ע משמע כהלבוש.

אה"ע סי' כ ס"ב נהרגים ע"ז

אה"ע

סי' כ ס"ב נהרגים ע"ז ואע"ג דאין ידיעה ודאית מצינו בהרבה אופנים דגם כשיש חשש פקו"נ אי"ז גובר על רוב וחזקה כגון הך דאיש ואשה תינוק ותינוקת שגדלו וכו' וכן בפרוש מקצתייהו לחצר אחרת ביומא פד ע"ב וכן בדינא דרוב דעות ברופאים והרחבתי במקו"א, ובאמת כל דין מיתה בידי אדם אזלי' בתר רוב דפסק ב"ד הוא מדין רוב כמבואר בסנהדרין יא ואמנם ברוב רגיל של ס"ס ועוד אין אומרים רוב אלא חוששין לפקו"נ עי' ביומא שם, אבל עכ"פ בחשש קלוש מאוד לא חשיב פקו"נ כמש"כ חזו"א ואחרונים וכתבתי בזה בכמ"ק.

יו"ד סי' רפב סי"ח ס"ת פסול מותר לכו"ע למוכרו ולהשתמש בדמיו

ברמ"א

יו"ד סי' רפב סי"ח כתב בשם הריב"ש סי' רפה דס"ת פסול מותר לכו"ע למוכרו ולהשתמש בדמיו, ולכאורה קשה דהרי אפי' שאר ספרים דינא הוא שאסור למוכרן עכ"פ להרא"ש כמו שפסקו הטושו"ע לעיל סוף סי' רע בשם הרא"ש בהל' ס"ת סי' א דכיון שיש בהם מצוות כתיבת ס"ת אסור למוכרן כס"ת, וממילא צריך ביאור מאי גרע ס"ת פסול מסתם ספרים שלנו.

וי"ל דהנה יש מהפוסקים שנקטו דאין האידנא מצוה בכתיבת ס"ת כשר (עי' פרישה וש"ך סי' רע), כיון שאינו עומד ללמוד בו, ואפי' להחולקים אפשר דדוקא ס"ת כשר שיש בו קדושת ס"ת אבל ס"ת פסול שאין בו קדושת ס"ת אין בו לא מעלת ס"ת ולא מעלת שאר ספרים.

א"נ אפי' להחולקים לא משום דס"ל שקדושת ס"ת משוה ליה מצוות כתיבת ס"ת בלא שמשתמשים בו, דא"כ ממ"נ בשאר ספרים שלו לא יהיה דין כתיבת ס"ת, אלא לעולם כפשטות הרא"ש דכתיבת ס"ת הוא לצורך לימוד.

והם מיירי דוקא בס"ת כשר דמ"מ קורין בו בציבור וחשיב כלימוד דקריאה"ת תקנו משום ת"ת כמ"ש בשלהי מרובה, אבל ס"ת פסול שאין משתמשים בו כבר לא ביחיד ולא בציבור א"כ אין בו מצוות כתיבת ס"ת כלל.

עוד יש ליישב באופן אחר דאין כוונת הרמ"א שם שהוא מותר לכתחילה אלא שהוא מותר מעיקר הדין ולא גרע משאר ספרים שבהם האיסור אינו מדינא כמבואר בברכ"י ביו"ד סי' ער סק"י ע"פ דברי השו"ע בחו"מ סי' רמח סי"א.

שבועות יט ע"ב כגון שהלך בראשון ובשעה שהלך בשני שבח שהלך בראשון דהויא ליה מקצת ידיעה

שבועות ת

יט ע"ב כגון שהלך בראשון ובשעה שהלך בשני שכח שהלך בראשון דהויא ליה מקצת ידיעה, ובאופן שהיו ב' שבילין מסופקין שנכנס בשתייהן והי' לו מקצת ידיעה בכל אחת מהן כנ"ל אבל היה שם עוד שביל שלישי שהיה להסתפק בו ולבסוף אחר שנכנס למקדש נתברר שהשביל השלישי הוא מחוץ לספק, בזה לא שייך לנידון מקצת ידיעה אלא לספק ידיעה וכדמוכח ברש"י כאן ובגמ' להלן בסמוך דמקצת ידיעה היינו רק אם אחר שנצרך ב' הידיעות יחד יש כעין ידיעה אחת גמורה אבל אם אחר שנצרך ב' הידיעות עדיין יש כאן צד ספק שלא נודע קודם שנכנס למקדש חשיב שלא היה מקצת ידיעה בינתיים אלא ספק ידיעה, ובזה שייך לנידון ספק ידיעה דלהלן בגמ', והדברים פשוטים.

שבועות יט ע"ב בכולן ואפילו בקמייתא ממה נפשך טמא הוא

שבועות ת

יט ע"ב בכולן ואפילו בקמייתא ממה נפשך טמא הוא, אע"ג דאיכא לר' אליעזר לעיל דאמר דבעי' שידע ממה נטמא מ"מ גם לר"א הוא רק כשיש ספק מה מין האב המטמא ממיני אבות הטומאה שנזכרו בקרא דהכתוב מחלקן ומקרא יליף לה לחילוק זה כדלעיל אבל אם ידע שנטמא בשרץ ודאי רק שספק משרץ זה או משרץ זה בזה גם לר"א ליכא פטור, ובלא"ה אפשר מעיקר דקושיא לא קשיא כ"כ דאפשר דסתמא דגמ' ס"ל כמ"ד לעיל משמעות דורשין בלבד איכא בין ר"א לר"ע ולא ס"ל לר"א כנ"ל גם לא בספק אם נטמא משרץ או נבילה.

בס"פ מסעי לטוב בעיניהן תהיינה לנשים וגו' ותהיינה וגו' לבני דודיהן לנשים

בס"פ

מסעי לטוב בעיניהן תהיינה לנשים וגו' ותהיינה וגו' לבני דודיהן לנשים, ופשטות הדברים בסמיכות המקראות, שאחר שנאמר להם כן ביררו להם הגון להם להנשא ונישאו, ומבואר בזה דאף ששהו עד עכשיו להמתין להגון להם (עי' רשב"ם ב"ב קיט ע"ב, ולא משמע דעד עכשיו לא רצו להנשא דאדרבה מדברי ראשי שבטם משמע שסברו ג"כ שבכוונת בנות צלפחד להנשא כדכתיב והיו וגו', ויש להוסיף דנשי לא מפקדי בפו"ר), מ"מ אחר שנאמר להם להנשא במאמר ה' נזדרזו ונישאו, ופשטיה דגמ' שם לפי רשב"ם שעכשיו נזדמנו להן ההגונים להן, ואולי ר"ל שעכשיו נזדרזו בדבר להשתדל לבקש ההגון להם ומצאו.

ואפי' אם נימא דפשטות הפסוק לטוב בעיניהן וגו' שהדיבור תלאן בדעתן ולא בדרך ציווי (גם על עצם הנישואין, ועי' רשב"ם ב"ב קכ ע"א ד"ה עצה טובה) מ"מ יש מקום לומר דהואיל ונפיק מפומיה דהקב"ה נזדרזו לקיים מאמר ה' וע"ז אמרי' דחכמניות וצדקניות ודרשניות היו.

ואין לומר לומר דהיו להם מי שהיו נראים להם כהגונים להן שרצו לינשא להם אלא שהמתינו להכרעת הדין כל זמן זה וכשהוכרע הדין פירשו מאותם הנראים להם כהגונים האחרים ונישאו לבני דודיהן ואמנם יעוי' עוד בהרחב דבר כאן שג"כ הזכיר שהיו רוצים מתחילה להנשא לאחרים, רק דא"א לומר כהביאור הנ"ל דלפי ביאור זה א"כ למה לא שאלו קודם לכן ובפרט קודם שמת אביהן דהרי משמע בלשון המקראות דרק אחר שמת הוקבע והוחזק אצלן שאין לו בן, ועכ"פ בגמ' בב"ב שם וברשב"ם שם מוכח לא כביאור זה וכן מוכח עוד שם בדף קכ דכל השבטים היו מותרים להם [ומיהו אס משום הא י"ל דמ"מ ענה טובה נאמר להן להנשא לקרוביהן ועשו כהענה טובה כמצואר בגמ' טס].

ולפמש"כ בב"ב קיט ע"ב שנעשה להן נס וילדו אין לפרש ג"כ שהמתינו עד עתה לנס (ועי"ש בראשונים די"א שכבר ידעו פרשת נחלות ואולי ידעו גם שיהיה להן נס) דהרי מבואר וברשב"ם ורגמ"ה ועוד ראשונים בב"ב שם שהמתינו להגון להם, ולכך נישאו רק בנות מ' משום שהיו מצפות להגון להן, ואולי לפ"ז י"ל באופ"א דבני דודיהן נתרצו לנישואיהן רק אחר מאמר ה' שיינשאו למשפחת אביהן דאל"כ למה קודם לכן לא נישאו לאותם בני דודיהן.

וע"פ המשך דברי הרשב"ם שם יש לפרש באופן אחר דעד אז לא נתברר להם מי ההגון להם אבל עכשיו נתברר להם מפי הקב"ה דמשפחת אביהן הם ההגונים להם, ולפמש"כ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שם ברשב"ם ע"פ דברי הגמ' שם קכ ע"א כל השבטים היו מותרים להם ורק שנישאו להגון להם.

אה"ע סי' כ ס"א ברמ"א ולכן כתב הרב בעה"ט הרבה דינים אימתי חייבים מיתה וכו'

סי' כ ס"א ברמ"א ולכן כתב הרב בעה"ט הרבה דינים אימתי חייבים מיתה וכו' ויש להוסיף דמאחר שפי' הרמ"א ענין זה לכך נקט ג"כ הוא עצמו לעיל הך דחייב מיתה אע"ג דפירש שגם נאסרת.

אה"ע

יו"ד סי' קסב ס"ב ילוהו לו וכו' ומבואר דמותר להלוות סאה בסאה על ידי שמלווה תחילה דבר מועט ועליו מלווה את שאר ההלוואה,

סי' קסב ס"ב ילוהו לו וכו' ומבואר דמותר להלוות סאה בסאה על ידי שמלווה תחילה דבר מועט ועליו מלווה את שאר ההלוואה, ועי' בנו"כ דתליא בפלוגתא והשו"ע אזיל כדעת תלמידי הרשב"א, ועי' בט"ז שהזכיר הלוואה בהיתר בפסיקת המעות בדבר מועט וע"ז מלווה כל השאר בלא דבר מועט, ויל"ע אם מלווה לכמה דקות שבודאי אין השער משתנה בזמן מועט כזה ובינתיים ילווה ההלוואה הגדולה על מה שיש ברשותו ממין זה כיון שלווה לכמה דקות, יש לדון אם חשיב מה שמלווה לכמה דקות הלוואה בהיתר מטעם הנ"ל שאין השער משתנה, וכמו"כ יש לדון האם מתיר להלוות ההלוואה הגדולה בינתיים כשיודע שצריך להחזיר ההלוואה הקודמת עכשיו או דילמא דמלווה להוצאה נתנה וחשיב כשלו ואולי לא מצינו שהגבילו שלוה על מה שלוה רק אם ההלוואה הראשנה מסתיימת אחר ההלוואה השניה, וצל"ע בכל זה.

יו"ד

ש"ך יו"ד סי' קסא סק"ח וכן אם מתחילה לקח ריבית קצוצה בעל כרחו של לוח

ש"ך

יו"ד סי' קסא סק"ח וכן אם מתחילה לקח ריבית קצוצה בעל כרחו של לוח נ"ל
עכ"ל, ור"ל דבכה"ג יורדין לנכסיו, והרע"א הקשה דהרי דינא הוא דאפי' אבק
ריבית לקחת בעל כרחו של לוח יורדין לנכסיו והוא רבונא טפי.

וכוננו דאבק ריבית קיל שאינה יוצאה בדיינין אלא א"כ לקח בע"כ של לוח וא"כ כ"ש
ריבית קצוצה דחמירא שחייב להחזיר (אף שאם לקח מדעתו אין יורדין לנכסיו) שאם לקח
בעל כרחו יוצאת בדיינים ויורדין לנכסיו.

ואין להקשות על רע"א דמה שאבק ריבית יוצאה בדיינים כבר מבואר בשו"ע סעי' ד דשם
לא נזכר אלא יוצאה בדיינים אבל לא נזכר שיורדין לנכסיו ובסעי' ה מבואר דיש חילוק בין
יוצאה בדיינים ליורדין לנכסיו.

ויתכן ליישב קושיית אא"ז הרע"א דבהחזרת ריבית קצוצה מצינו להלן סעי' י' ובט"ז שם
סק"ו חומרא דמחשיבין לו לחומרא מה שנתכוון ליטול אף אם נטל שווה פחות, ואפשר
שחידוש זה לא שמעי' באבק ריבית דשם אפשר דאם נטל הוא כגזל בעלמא ומשלם כשעת
הגזילה.

ומ"מ לדינא אינו ברור שכך הדין באבק ריבית שנטל בעל כרחו שמשלם שוויו או
שברביבית קצוצה שנטל בעל כרחו שמשלם מה שנתכוון ליטול, דבשניהם יש להסתפק
ולדון, וסעי' י' דלהלן מיירי שנטל המלוה מדעת הלוח, אבל אם נימא דזו כוונת הש"ך
כאן ניחא.

וחשבתי דאולי יש מקום לפרש דברי הש"ך באופן אחר והוא דהנה אשכחן דינא דתליוהו
וזבין ודינא תליוהו ויהב ויש לדון מה הדין בתליוהו ולוה בריבית דהנה אם תליוהו ולוה
בריבית קצוצה יש מקום לטעון לא חשיב שהתנה כלל כיון שריבית קצוצה יוצאה בדיינים
והוא מתנה על מש"כ בתורה ובריבית לא שייך כאן מתנה בדבר שבממון תנאו קיים דהרי
ריבית ליתיה במחילה וממילא כל מה שיתן הוא נתינה בטעות, אבל בתליוהו ולוה באבק
ריבית כיון שאינה יוצאה בדיינים יש לדון דאולי חשיב תליוהו וזבין כיון דאתא הנאת
ההלוואה לידו דחשיב הנאה כדמוכח בקידושין ח ע"א ומהני לקניינים ועי"ש במהרי"ט,
וממילא אם יתן הריבית לא יוכל להוציא בדיינים אח"כ, ואם נימא דזו כוונת הש"ך י"ל
דלהכי דייק הש"ך לכתוב וכן אם מתחילה לקח ריבית קצוצה בעל כרחו של לוח ר"ל
מתחילה בשעת סיכום, (והלשון "לקח" צ"ב לפי פירוש זה).

ומ"מ כ"ז לפלפולא בעלמא דלדינא הוא מחודש ודחוק לומר דבר כזה דהרי בכל ריבית יש
מקום לטעון דהוא מתנה על מש"כ בתורה ומה שיתן לבסוף הוא נתינה בטעות ונימא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כקראים דר"ל כקראים לסברת המחבר וה"ה להחולקים על המחבר מודים בהא אבל בן משומדת אה"נ תליא בדין קראים וכמשנ"ת בד"ת, ורק יש להוסיף דאף המקילים בבן משומדת אינו ראייה דמקילים בקראים ולכך לא הובאו דבריהם לעיל כראיה נגד דעת השו"ע דמחמיר בקראים.

יו"ד סי' קס סכ"ב מותר ללוות בריבית מפני פקו"נ

יו"ד

סי' קס סכ"ב מותר ללוות בריבית מפני פקו"נ וכתב הט"ז דאי"ז היתר למלוה אלא ללווה בלבד, ומבואר בזה דהיתר פקו"נ מתיר גם לפני עיור, והוא נפק"מ למי שהולך לרופא מחלל שבת לצורך פקו"נ שבודאי יעשה הרופא גם דברים האסורים בשבת מחמת החולה ואף שלא לצורך החולה כלל מ"מ מותר ללכת אליו מכיון שאיסור הלפני עיור דרמיא עלן להמנע מרופא זה הותר לצורך פקו"נ, וכן מבואר בבית לחם יהודה כאן דאף אם יכול להמתין וללוות מגוי אלא שממהר מותר ללוות מישראל רשע בריבית אף שיש כאן חששא דלפני עיור מ"מ הותר מפני פקו"נ כיון שממהר לזה, ועי' או"ח סי' שכח סי"ב אימתי מותר לחלל שבת כדי למהר רפואת החולה כשאפשר בהיתר.

המתנת שש שעות אחר אכילת גבינה שנמסה

אמרו

לי בשם חכ"א לענין המתנת שש שעות אחר גבינה בזמנינו שאם היא נמסה א"צ להמתין, ומבלי להכנס לעיקר הנידון אם בגבינה שלנו יש להמתין מ"מ יש להעיר שההוראה הנזכרת היא כדעת הפר"ח בסי' פט דטעם ההמתנה אחר גבינה היא משום שהיא קשה כבשר והוא לשי' הרמב"ם המובא בטור ריש הסימן שבבשר יש להמתין משום שהוא נתקע בין השיניים, וכן הפמ"ג פירש דברי הש"ך כמו הפר"ח, אבל לפי שיטת הט"ז טעם ההמתנה אחר גבינה הוא משום שהיא מושכת טעם כבשר והיא כדעת רש"י והטור גופיה בריש הסי' דטעם המתנת שש שעות משום שמושך טעם ואפי' שומן אסור לשיטתם כמו שכתב בתשובת הרשב"א (אלא שכ' הרשב"א דגם להרמב"ם יש לאסור בשומן משום דלא פלוג אבל בגבינה לא שייך לא פלוג), א"כ יש להמתין גם בגבינה נמסה.

אבל לפי הצד דלהט"ז יש להמתין רק בגבינה מתולעת משום שהטעם הנמשך הוא מהתולעים (עי' בט"ז סק"ד ובפמ"ג משב"ז סק"ד) יוצא דבגבינה שלנו ממנ"פ א"צ להמתין שש שעות כיון דכמדומה לא שכיחי תולעים בגבינות שלנו.

אבל צ"ע אם נימא דהמתנת ו' שעות אחר גבינה הוא רק מחמת התולעים שבגבינה דלכל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

יותר לא ליהוי אלא כתבשיל של בשר שאינו אוכל בשר עצמו דאסור רק מטעם מנהגא והיכא דלא נהגו לא נהגו, ומה עדיף גבינה שיש בה תולעים מתבשיל שיש בו בשר, אלא ע"כ דבגבינה מתולעת הוא שיעור שאוסר את הגבינה עצמה ולא מחמת התולעים, אך היה מקום לטעון, אבל יש לדחות דלעולם הו"ל כמו תבשיל של בשר שהוא מנהגא אלא דגם בגבינה יש מנהגא ע"פ מהר"ם וכמבואר ברמ"א ובש"ך.

ולגוף מה שתפסו הרבה אחרונים דאחר גבינה הוא מדינא צ"ב מה הכריחם לזה דהרי בטור וב"י וד"מ נזכר רק מנהג מהר"ם שהחמיר על עצמו בגבינה ולא מדינא, ודברי הזוהר לכאורה מיירי גם בחלב ממש ואינו דין בגבינה שהיא קשה או שיש בה טעם, ולהדיא נזכר בכמה פוסקים דאחר גבינה קיל מאחר בשר כמבואר בב"י, ואולי כל הטעמים שהביאו האחרונים הם רק לבאר מ"ט נהגו רק בגבינה ולא בחלב עצמו משום דגבינה דמי לבשר בטעם או בקושי הגבינה משא"כ חלב אבל מדינא דגמ' אין גבינה כבשר כלל.

ובתשלום הדברים יש לציין דגם בגבינה נמסה אחר שחזרה ונתקשתה הוא דין אחר.

מה שיש להחמיר כב' הטעמים לגבי חלב שש שעות אחר בשר האם הוא מדינא או מהיות טוב

בט"ז

ריש סי' פט סק"א כתב דקיימא לן לחומרא כב' הטעמים דאיסור אכילת חלב שש שעות אחר בשר ונפק"מ לדברים שנתבארו בשו"ע שם, וכן משמע בשו"ע שם דיש להחמיר מדינא כב' הטעמים לכל ענין הנפק"מ שנתבארו שם.

ואין להקשות ולטעון שספק רבנן לקולא, אין לטעון כן דבמקום שיש חומרא לב' הצדדים לא אמרי' ספק דרבנן לקולא כמבואר בר"ן פרק ערבי פסחים גבי הסיבה בד' כוסות.

אבל יש לעיין דבטור נזכר הלשון דטוב להחמיר כחומרי ב' הטעמים, ומשמע דאינו חיוב מעיקר הדין אלא רק מצוה מן המובחר כעין מהיות טוב.

ויש ליישב דהטור גופיה היה לו הכרעה בזה ולכן חשש להרמב"ם רק מצד מהיות טוב אבל לדידן שאין הכרעה בין הטור להרמב"ם הוא ספק שקול ולכן לדידן להשו"ע והט"ז יש להחמיר מדינא כב' הטעמים.

וכן מבואר ממה שהביא הטור טעם דרש"י בסתמא ואילו טעם הרמב"ם הביא בשמו דמשמע שסבר שהיא שיטה, וכן בבהגר"א קרי לטעם רש"י טעם הטור אע"פ שהוא מבואר ברש"י כמבואר בתשובת הרשב"א (והגר"א גופיה ציין להרשב"א הנ"ל).

בענין מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנם היו עומדין

בשבת

קד ע"א נבוב בובן, ויל"ע דהרי אם האותיות היו הפוכות היו כל אות בפני עצמה הפוכה ולא היו כתובות בובן, והמדקדק בדברי רש"י יראה דאח"כ הכונה שהאותיות היו הפוכות, ומה דנקטו בגמ' נבוב בובן רצו ללמד רק זה שהאותיות היו הפוכות ולא נחתו לפרש שגם הצורה היתה הפוכה.

והתוס' בגמ' שם שהקשו דאין נבוב בלוחות לא הקשו קושי' הזו מאחר שהדברים כבר מבוררים בפרש"י ואין דרכם לחזור על דברי רש"י בלא צורך.

ואולם במהרש"א משמע שיש איזה סוד ורמז הנרמז מהיפוך האותיות, ויש לומר דלכך נקטו בגמ' נבוב בובן כדי ללמד שיש סוד זה.

ובשם הגרי"ז שמעתי שאולי אמר (ואיני יודע אמיתות השמועה) שזה עוד נס שנעשה בלוחות שהיה כתוב נבוב בובן, וצל"ב מקור השמועה וגם דברש"י לא משמע כן, ומ"מ אם כנים הדברים יש ליישב ע"פ המהרש"א הנ"ל דמאחר שיש סוד בתיבה ההפוכה לכך נעשה נס ונכתבה התיבה הפוכה.

אולם אחר מחשבה נראה דמ"מ הדבר לא יתכן לומר כן דהרי בגמ' שם הובא נבוב בובן ללמד ענין זה דמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנם היו עומדין, ולכשתדקדק לא יתכן לפרש השייכות ביניהם אם נימא שהאותיות היו בנס ישרות מהצד השני ועומדות כנגד האות המקורית בצד הראשון, דהרי הנס שמשנה את האות אין לו נפק"מ אם האות חלולה או לא, דהרי לא תליא האות שבצד זה לאות שבצד זה, אבל לפרש"י ניחא וכנראה שלא יצאו הדברים מפי הגרי"ז וגם השומע ששמע מה ששמע לא היה יכול לומר בפני דבר ברור בזה.

האם אוכל על ידי מזלג צריך נטילת ידיים בין גבינה לבשר

הש"ך

יו"ד סי' פט הקשה על הב"י והרמ"א בהגהת השו"ע שהביאו בשם רש"י דעל נוגע לא תקנו נט"י והקשה דהרי שם מיירי רק לגבי מים ראשונים ולא לגבי מים שנוטל בין בשר לגבינה דבדינים אלו אין חילוק בין אוכל לנוגע עכ"ד בקיצור ועי' מה שנדחק ליישב בזה בכו"פ.

ויתכן ליישב עוד באופן אחר דבב"י הביא דעת ה"ר פרץ דלא מועיל עיון בידיים אלא בעינן הדחה ממש ואולי ס"ל להב"י והרמ"א דלהר"פ תקנו הדחה בכל גוני אפי' אינו נוגע במאכל כלל ובלבד שיהא אוכל אבל אם אינו נוגע במאכל ולא אוכל כגון שסודר התבשילין על ידי קיסם בכה"ג הביאו דלא חייבו בנטילה כלל לא באוכל ולא בנוגע.

אבל דוחק ליישב כן חדא דמאי ס"ד שנוגע על ידי קיסם יתחייב בנטילה דאינו לא אוכל ולא נוגע אטו דשתי תמרי בארבלא לילקי (ואולי ס"ד דכיון שקובע עצמו לסדר התבשילין גזרו ובגמ' דהי' משמע שהיה ס"ד לגבי נוגע בפת שצריך נט"י אולי ג"כ הס"ד מיירי בקובע עצמו לזה), ועוד דבבאר היטב ובפמ"ג הביאו בשם הפר"ח דאפי' אוכל אם אוכל על ידי מגריפה ואינו נוגע אפי' לה"ר פרץ א"צ ליטול ידיו והוא דלא כהנ"ל (ומיהו יתכן ליישב דבאמת הפר"ח אתיא כהש"ך שדחה דברי הב"י והרמ"א א"נ יש לומר דס"ל כתירוצו של הכו"פ הנ"ל שדחק), ועוד קשה דסו"ס הרי רש"י מיירי במים ראשונים ולא במים אמצעיים ומנין לדמות זו לזו (ומיהו יש לומר דר"ל דכ"ש בניד"ד דמה התם שהיא נטילת מצוה בברכה כ"ש כאן שהוא רק לעבורי זוהמא), ועוד צ"ע דהרי אפי' בפת החשש הוא רק בנוגע בפת עצמו ולא בנוגע ע"י קיסם דהרי הוא נידון נפרד בגמ' באוכל על ידי קיסם.

ואולי יש ליישב באופן אחר ולומר דמיירי במי שנגע במאכל ונתחייב בהדחה וס"ל כהר"פ דלא מהני על די עיון בידיו, אלא בעינן הדחה ממש, וע"ז קאמר דבסודר התבשיל לא תקנו הדחה ובעיון סגי לכו"ע (ומה שהקשיתי דהרי אפי' בפת וכו' כאן מיושב דהרי השתא לא מיירי בנוגע על ידי קיסם).

בדברי התנא דבי אליהו שנהרג גד החוזה כשנזכר אחר כך בפסוק

נשאל תי

מבני חביבי ישראל מאיר נ"י ששאל בשם רבו הרה"ג דנציגר בדברי התנא דברי אליהו (רבה פ"ח) עה"פ ויפל דוד והזקנים מכסים בשקים על פניהם (דברי הימים א' כ"א טז), באותה שעה ירד מלאך משמי מרום והרג את גד החוזה ואת ארבעת בניו של דוד ואת הזקנים אשר היו עם דוד ע"כ, והנה אחר פסוק זה נזכר שוב גד החוזה, וממילא צ"ב.

והנה התשובה לכאורה היא שאין מוקדם ומאוחר במקרא, ועי' בתוס' פסחים ו ע"ב דלפעמים גם באותה פרשה, וכ"ש בעניננו דבאותה פרשה לא נזכר שוב גד החוזה אח"כ, ובזה אתיא גם כפשטות הגמ' שם, רק דהקשה הרה"ג הנ"ל דהרי גד נתן העצה לדוד בדבר ה' להקים מזבח כמבואר בפסוקים שאח"כ.

ומדוחק הקושי צ"ל (אם נימא דאין ט"ס בתד"א בנוסחאות שלפנינו) דאה"נ גד נתן העצה קודם לכן אבל מת קודם שנתקיימה העצה והכתוב הזכיר מתן העצה רק סמוך לקיום העצה.

ושוב עיינתי בתד"א החדש הנדפס עם המפרשים (הוצאת זכרון אהרן עמ' שכב) ומצאתי שהרבה מהמפרשים עמדו בשאלה זו (זיקוקין דנורא ומענה אליהו וישועות יעקב ומאורי האש ורמזי אש וטובי חיים ומשפט וצדקה) וכתבו בזה הרבה תירוצים, וחלק מהדברים יש בהם דוחק, וכעין דבריי הנ"ל מצאתי באחד מהמפרשים שם רק דלא נראה דהוצרך לבוא לזה מצד מוקדם ומאוחר אלא דכך הדרך לומר כל דבר בפני עצמו גם אם חלק מהפרטים קדמו לחלק לפרטים מהמעשה הנזכר קודם לכן (ר"ל גם אם מתן העצה קדמה למיתת גד עצמו).

הקונה עבד האידנא בסתמא האם מותר לקיימו בלא למולו והאם הו"ל כמסתמא התנה על מנת שלא למולו

יך"ד

סי' רסז ס"ד בהג"ה, וכן במדינות אלו שאסור לגייר שום גוי הוה כאלו התנה עמו שלא למולו ומותר לקיימו ערל כל זמן שירצה ע"כ, והאיסור שהזכיר בדבר היינו איסור מצד החוק, שהיה אסור לגייר במקומו (בין לשם גרות ובין לשם עבדות בדיני ישראל) אבל לא היה אסור להחזיק משרת אפי' בתורת עבד.

ויש לדון במקומותינו עכשיו שהוא אפכא ממש, דמחד גיסא אין איסור חוקי לגייר ומאידך גיסא יש איסור חוקי להחזיק עבד, האם גם בזה אמרי' דמסתמא הוא על דעת שלא למולו כיון שבפועל יש איסור חוקי להחזיק עבד בדיני עבדות של ישראל או דילמא דכיון שעיקר האיסור מצד החוק הוא העבדות ואין איסור על גירות א"כ כיון שעבר על החוק והחזיק בעבד למטרת עבדות א"כ ההמשך לגיירו לשם עבדות כבר אין בזה עוד איסור חוקי.

ובפשטות לכאורה גם בזמנינו אין שונה הדין מהרמ"א מכמה טעמים, חדא דכיון שיש איסור חוקי להחזיק עבד א"כ יתכן מאוד שאין כוונתו להשאירו לתמיד אצלו מסתמא וממילא כ"ש שאין בדעתו לגיירו, ועוד דמן הסתם עצם מה שמגיירו לשם עבדות כ"ש שמחמיר על עצמו איסור החוק בדיניהם לענין עונשיהם, ועוד דסו"ס מכיון שאין דרך האידנא לגייר אנשים לשם עבדות א"כ ממילא מסתמא כשקנה אדם למשרת קבוע לא היתה בדעתו מסתמא לגיירו והו"ל כאילו התנה עמו כמו בזמנו של הרמ"א, וצל"ע למעשה.

הערות בסימן תעב ל"ל הסדר

(א

מה שהקשה כת"ר על דברי השעה"צ בסי' תעב סק"ב שהזכיר דכשיראה התינוק המוציא מצה ישאל ולכן מזרזין הסדר, והקשה דהרי ההגדה היא קודם מוציא מצה, והנה מתחילה יש לציין דבלאו הכי תקנו השאלות קודם מצה וקודם מרור וקודם מסובין, ובטעם התקנה היה מקום לומר דהתינוק רואה ההכנות קודם, וכדמבואר בפסחים דמיד כשמביאין גופו של פסח קיד ע"א אז הבן שואל וכו' שם קטז ע"א שהוא המשך המשנה דלעיל.

אבל מש"כ בשעה"צ מוציא מצה אין כוונתו לזה אלא למוציא מצה ממש, וכמבואר בדבריו דאע"פ שבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה קודם מ"מ עיקר השאלה היא אחר שרואה הבן את השינויים ומתעוררות השאלות בקרבו, ור"ל באופן שהבן לא שאל מעצמו אלא אמר כסדר ההגדה והשיב לו אביו כסדר ההגדה ובוזה עדיין טוב שהבן ישאל מעצמו גם אם יהיה אחר ההגדה דמצוות סיפור יציאת מצרים אין לה שיעור כמבואר בתוספתא ושו"ע,

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ועיקר צורת ההגדה היא בדרך שאלה ותשובה כמ"ש המשנ"ב סי' תעג סקכ"א ויש מאחרונים שהוא מדאורייתא (שוע"ר והגר"ח) כפשטות הסוגיות כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, ומשמע דעיקר השאלה והתשובה צריכה להיות אמיתית, וכבר כתבתי בתשובה הנ"ל דאפשר שהיכא שהשאלה והתשובה אינה נשאלת מעצמה מקיים בזה שאלה ותשובה רק מדרבנן ויל"ע.

(ב) מה שהקשה כת"ר בדין איטר דהרי משנה מרגילותו לאכול בימינו ואינו דרך חירות, וכנראה סבר כת"ר שיותר דרך חירות לאכול בישיבה מלהסב ולאכול בימינו שלא כדרך הרגילות, אולם בסוגיות מצינו דהרגילות היתה לאכול בהסיבה ובלא הסיבה לא היה נחשב אצלם קביעות (עי' ברכות מא ע"א ובתוס' שם? ושו"ע סי' קסז), ולכן נראה דהמציאות היתה דבשינוי יד בהסיבה היה יותר דרך חירות מאכילה ביד שמאלית בלא הסיבה.

ומה שהזכיר כת"ר ממי שיש לו מום בידו הימני דיש צד בבה"ל סי' תעב ס"ג לפוטרו כי אינו יכול לאכול בידו השמאלית כיון שמיסב על שמאלו נראה דשם הבעיה היא אמיתית כיון שמיסב על צד שמאל והוא נשען ממש על היד השמאלית ואינו שייך לאכול בה כמ"ש הבה"ל שם, ואינו רק הרגל, וכמו שחילק הבה"ל שם דיש חילוק בין שיש לו יד ואינו רגיל בה לבין מי שהוא מיסב על יד שמאלו ואינו יכול להשתמש בה כלל, ויש להוסיף דבאמת אם ישתמש בשמאלו בזמן ההסיבה אינו יכול להסב באופן הנצרך, דההסיבה עצמה נפגמת עי"ז שאינו יכול להיסמך באופן המשחרר את משא כובד גופו כהוגן, שזה עיקר מטרת וצורת ההסיבה.

ויש להוסיף דגם הראשונים (עי' בטוב"י ונו"כ ובהערות הוצאת המאור אם הוא רשב"ם או רש"י) שהזכירו בטעם מה שאיטר אינו יכול להסב על שמאלו מפני שצריך לאכול בשמאלו ולכך מיסב על ימינו, מ"מ הוה פשיטא להו דכשאוכל בשמאל ומיסב על שמאל אינו דרך חירות, וכמו שמתבאר כ"ז ע"פ דברי הבה"ל שם.

(ג) ובגוף מה ששאל דהמצה צריכה ב' ידיים יש להשיב דעכ"פ חזינן שבזמננו לא היה צריכים ב' ידיים למצה, וכידוע דמה שמקפידים במקומותינו רקיקין דקין רחבים ונשברים לא היו נוהגין בזה בזמננו אלא אדרבה היה יותר דומה לפת רכה הנכרכת סביב עצמה שדרכה להיאכל ביד אחת.

מנחות לז ע"ב הערות בסוגיית ציצית

מנחות לז ע"ב, ארבע ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת וכו' סדין בציצית איכא בינייהו, וכע"ז להלן איכא מאן דמתרץ בשבת ברה"ר, יל"ע דלכאורה עדיפא מינה הו"ל לומר דלרבנן אסור ללבוש בגד אפי' בלא כלאים כיון שאינו מצויץ כהלכתה בד' כנפותיו ולר' ישמעאל מותר כיון שיש בזה מצוה, ואולי י"ל לדעת ר"י שהובא במרדכי שאין איסור בשבת ללבוש טלית שאינה מצויצת כהלכתה עכ"פ ברה"י [עכ"פ מדאורייתא דעדיפא לן לומר נפק"מ מדאורייתא, ועי' מג"א וצמח"ס סי' יג וצמח"ס דצר נראה שחפס דעת המג"א דמותר], א"כ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בכה"ג בין למר ובין למר יהיה מותר ללבוש בגד זה בשבת אם לאו משום כלאים או משום רשות הרבים, ואפשר עוד דבחול בכה"ג גם לר' ישמעאל מודה דאסור ללבוש כיון שמחוייב לסיים כל הד' כנפות דאע"ג שמקיים מצוה אפי' בכנף אחד מ"מ מחוייב להטיל כל הד' כנפות, ושור' שכן נקטו כמה פוסקים דגם לר' ישמעאל בחול אסור, ועי' שאג"א סי' מא ומגן גיבורים סי' יג.

*

מנחות לז ע"ב בתוס' התוס' הביאו קושיית רש"י להלן בסוף הפרק, ואפשר דכל הלישנא אחרינא ברש"י לא היה לפנייהם, ולפ"ז מיושב למה אינו במקומו ברש"י אלא בסוף הפרק משום שהוא גיליון, ומה שכ' בפנים התוס' בל"א שבקונטרס בלאו הכי יש בו ט"ס שהרי קושייתם על לשון ראשון, ואפשר שהמגיה בתוס' רשם בצדו בל"א וכוונתו בלשון א' דהיינו לשון ראשון והמדפיס הדפיס הכל יחד והדפיס בלישנא אחרינא, אבל במקור התוס' לא היה כתוב כלל בל"א.

*

מנחות לז ע"ב חוץ משל ערביים, ופרש"י שדרך חמתותיהן בכך, ולפ"ז אם יש בגד שדרכו בכך אפשר דאה"נ מהני, ועי' בה"ל סי' ס"ג ואם הכניס שפת הבגד לפנים ותפרו עד שאינו ניכר כלל הכפל למעלה כדרך שהחייטים עושים וכו', ולכאורה בנודות של ערביין אין עושין כפל אומן כ"כ עד שאינו ניכר וגם אפשר דא"צ דוקא אומן בכך אלא סגי שכך הוא הדרך לפרש"י ויל"ע דשמא אין הלכה כרש"י בזה אלא נודות של ערביין היו בדרך המבואר בבה"ל הנ"ל וצ"ע.

*

מנחות לז ע"ב ברש"י בסופו, דלית הלכתא כרבי ישמעאל אלא כתנא קמא וכיון דחסרו אין בה מצוה והויא כמשוי, נתבאר כאן דלר' ישמעאל אם נפסק ציצית של כנף אחד אין איסור, והוא ע"פ המבואר לעיל בגמ', וצ"ע דלעיל מיירי שלא עשה ציצית כלל באחד מהכנפות או בב' וג' כנפות, אבל אם נפסק חוט אחד והציצית בא' מהכנפות אינה מצויצת כהלכתה א"כ חשיבי ולא בטלי, [ויש להוסיף דלכאורה גם דכחותה לרצון אס' היו לו ציציות כהלכתן ועוד מחזירות להן ציציות אחרות בחיזור צעלמא ודעמו עליהן לא צטלי], וכי תימא דרש"י כאן מיירי שאפסיק לגמרי א' מן הציציות ושדי ונפל מאי דוחקיה להעמיד דוקא באופן זה ולא באופן שנפסק איזה חוט ומחובר לבגד עדיין ואולי מדנקטיה הכא ס"ל דע"כ מיירי באופן זה לאשמעי' דלית הלכתא כר' ישמעאל וגם ממה שלא נזכר להדיא בגמ' אם הלכתא כר' ישמעאל או כרבנן ש"מ דלכך הובא מעשה זה כאן, ודוחק.

הערה בביאור ענין שי"ן של דל"ת ראשים כנגד הלוחות

בב"י

סי' לב ד"ה ומ"ש רבינו ובעודו לח וכו', הביא דברי המגיה בסמ"ג שבדפוס שכתב דש' שי"ן ד' ראשים היא כנגד הלוחות והוכיח דינים מכח זה, והיינו משום שהש' שבלוחות היתה שוקעת וממילא הש' שמהאבן היתה סביבה של ג' ראשים, וצ"ב דאם הוא כפשוטו א"כ תעשה את כל האותיות כמו האבן שהיתה סביב כל אות ואות, ועוד מאי שנא דוקא ש' שע"ג הבית תעשה כן ולא כל שינין שבס"ת, ועוד דהרי סו"ס השי"ן שנעשה על הלוחות אינו דומה בצורתו ממש לש' של אבן שסביב הש' של אבן שבלוחות, ועוד דש' שבאבן סביב שי"ן שבאבן שבלוחות לא היו יודי"ן שבו מגיעין לקרקעיתו אבל באמת עמד איהו גופיה בזה להקשות מכח זה על הסמ"ג, אבל לדידן עכ"פ חזינן מכ"ז דענין ש' שהוא כנגד ש' שבלוחות הוא רמז ואסמכתא בעלמא, וממילא מה הוכיח מזה, ואולי הוכיח ממה שאמרו רמז זה דע"כ שהש' הראשונה היא כנגד הלוחות, דאל"כ לא היו אומרים הרמז, ומ"מ אסמכתא בעלמא הוא.

ומיהו להסיר מחומר הקושיא דלעיל יש לומר הטעם מה שרק בשי"ן של תפילין עושים כנגד שי"ן שבלוחות ולא בשי"ן שבספרים ופרשיות היינו משום דרק שי"ן זו עשויה בכתב בולט ודמיה קצת ללוחות משא"כ שיני"ן ואותיות אחרות כתובות בקלף ומ"מ אחד עשו בתפילין כמו בקלף מאחר שהוא העיקר לדידן.

*

הערות בהלכות בשר בחלב סי' פח

ט"ז

יו"ד סי' פח סק"ב, הקשה על המהרש"ל שנקט דרך באחים המקפידים אסורים לאכול זה בצד זה בשר וגבינה אבל שאר בני אדם המכירים אם מקפידים מותר, והקשה עליו הט"ז דהרי טעם דלא פלוג הנזכר בגמ' חולין קז ע"ב לגבי אחין שייך לגבי כל אנשים שמכירין.

והנראה בזה לכאורה דהמהרש"ל למד דמכירין הכוונה שהם ידידים כלשה"כ הבט ימין וראה ואין לי מכיר (תהלים קמב, ה), וכן מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני (רות ב, י), וכן יהי מכירך ברוך (שם יט), וממילא באחין שייך לא פלוג כיון דגם אם הם מקפידים מ"מ הם ידידים המכירים זא"ז, ור"ל כיון שהם בכלל גזירת מכירין לא אכפת לן שאין שייך הגזירה מחמת שמקפידין דהא מ"מ הם בכלל עיקר דין התקנה שנתקן לגבי מכירים, אבל בבני אדם אחרים דבאמת אינם ידידים כלל לא שייך לטעון בזה לא פלוג כיון שאם הם מקפידים לא נכנסו לכלל מכירים.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(וה"ה דשייך לומר כן גם בבני אדם שידידים הם אבל מקמצים במאכלם ואינם מוותרים משלהם כלום זה לזה דלא פלוג כיון שהם מכירים, אבל לפי פי' המהרש"ל הוא ממש כעין ספק הגמ' באחים דלא פלוג, ולא בא אלא למעט מה דלא דמי לספק הגמ').

ויתכן עוד לשיטתו דאפילו הם ממש שונאים מ"מ שייך בזה יותר לומר דלא פלוג והטעם משום דבד"כ הם ידידים לכך אפשר דגם בזה עדיין אמרי' לא פלוג שלא תחלוק באחיה.

משא"כ הט"ז למד דמכירין היינו שיש להם ידיעה אחד על חבירו מכבר (כמו אם אינו מכיר במתני' בעירובין), ולשיטתו באמת אם אמרי' לא פלוג באחין משום שמכירין אמרי' לה ג"כ לענין כל מכירין.

*

ט"ז יו"ד סי' פח סק"ג הקשה על המפרשים הטור באופן אחר, ולכאורה הם מפרשים את שיטת היש אומרים שבטור דבהוצאה אחת לא מהני היכר ובב' הוצאות מהני היכר, אבל הט"ז סבר דהיש אומרים אוסרים בהוצאה אחת בכל גוני ומתירים בב' הוצאות בכל גווי, וברור שהוכחתו משום דלפי אידך דעה שבתוס' חולין קז ע"ב ורא"ש שם פ"ח סי' כ צריך לצאת כך.

ויתכן ליישב הקושי' על השיטה שדחה הט"ז ולומר דהיש אומרים שבטור אינם היש אומרים שבתוס' ורא"ש אלא יש אומרים שחששו לב' הדעות שבתוס' ושברא"ש הלכך לא התירו אלא בצירוף ב' הוצאות ובצירוף היכר ובזה מיושב הכל.

אולם למעשה א"א לפרש הטור כך משום שעל דרך הרוב הדעות שמביא הטור הם אותם הדעות עצמם שמביא הרא"ש וק"ל.

*

ש"ך יו"ד סי' פח סק"א, הקשה סתירה מדברי הא"ח המחמיר באוכל על שלחן אחד חמץ על דברי האומר שדין אכילה על שלחן אחד עם איסור אינה באיסור קבוע, ולא זכיתי להבין למה לא נקט שהוא רק משום שבחמץ חמיר כיון שהיה מותר לו ונאסר, דהרי בזה דמי לנדר שג"כ היה מותר לו ונאסר ובזה מודה הש"ך לעיל שהוא בכלל איסור, ודימהו בזה לבשר בחלב שבזה נאמר עיקר האיסור שגם בבשר בחלב היה מותר ונאסר.

וכמו"כ לא זכיתי להבין מה דמביא הש"ך ראייה בסוף דבריו מדמחמרי' בחלת חו"ל דא"כ מצינו שבלחם מחמירין יותר מבשר, ויל"ע דהרי בחלה איסורו דומה לנדר שהוא דבר שהוא אסור על עצמו כיון שהיה יכול להפריש חתיכת בצק אחרת תחתיה וכ"ש חלת חו"ל שהיה יכול לאכול חלה זו עצמה קודם שהפרישה כיון שאין איסור טבל בחלת חו"ל כשדעתו להפריש כדאמרי' בפ"ק דביצה, ואפילו חלת א"י כיון שהיה יכול להפריש חתיכה אחרת ומיד לאכול חתיכה זו דמי לנדר שהיה מותר ונאסר עליו באיסור, שהרי כל חלק בבצק רוצה לאכלו ואינו מסיח דעתו ממנה (ומש"ה הותר לאפות קודם הפרשה ביו"ט)

ואכתי מנין שבלחם הוא חמור יותר מבשר, וצ"ע.

במקור דין ריבוע התפילין בגובהו לדעת הרמב"ם

ברמב"ם

פ"ג ה"ג מהל' תפילין פסק (הובא בב"י סי' לב) דיש לעשות תפילין מרובעות לגובה ארכו כרחבו כגבהו אבל כתב דריבוע לגבהו אינו לעיכובא, וכן למד בדבריו הד"מ סי' לב סקט"ו דלמצוה מן המובחר יש לעשות ריבוע גם לגובה לשיטת הרמב"ם, ויל"ע מנין הוכיח דבר זה, דהא ממנ"פ אם למד דהוא כלול בדין ריבוע א"כ הוא גם לעיכובא, ואם אינו כלול בדין ריבוע מה טעם יש לעשות ריבוע לגובה ומנא ליה דין זה.

והנה הוכחתי בכמה מקומות דדרך הרמב"ם שאמורא שדחו בגמ' ראייתו מהמשנה לא פסק דבריו להלכה, ולפו"ר מתחילה היה מקום לומר דהרמב"ם מפרש כאן דברי רב פפא דמצריך מרובע בתפרן ובאלכסון דמ"ש אלכסון קאי על האלכסון לגובה בשיפוע, ודחו ראייתו מתני' דעבידא כי אמגוזא דהיינו שאין ריבוע בארכו ורחבו, (וגם מהברייתא תפילין מרובעות אין ראייה לתפרן ואלכסון, ואם נימא דגרס הרמב"ם מתניתא דעבדא כי אמגוזא אפשר שדחה גם ראי' מהברייתא והלשון צ"ב קצת), ולכך לא הזכיר הרמב"ם כאן דין ריבוע התפר כיון דאדחי ואף לגבי ריבוע הגובה כתב הרמב"ם ואם היה גבהו יתר על רחבו אין בכך כלום ואין מקפידין אלא על ארכו שיהיה כרחבו.

אבל פירוש זה אינו דהו"ל לחשוש גם לתפרן לכתחילה, וגם צ"ע דבמקומות אחרים לא פסק הרמב"ם שיטות שנדחו אפי' לכתחילה, וכמו שהרחבתי במקומות אחרים, ואולי כאן שאני דהברייתא מסייע קצת, משא"כ תפרן דלא נזכר להדיא בברייתא כלל, ואולי גי' אחרת היתה לו בגובהן ובאלכסון או כיו"ב, אבל בריש פ"ג מהל' תפילין ה"א פסק להדיא דהל"מ תפילין מרובעות בתפרן ובאלכסון וכיון דקאמר שהוא הל"מ משמע דהוא לעיכובא, וגם מוכח שם דמפרש אלכסון כשאר הראשונים, שכתב שם שיהיו ד' הזויות שוות, וא"כ ענין הריבוע לגובה הוא לנוי מצוה בעלמא ולא מדיוקא דלישנא דרב פפא על אלכסון, דבזה לא זז מפירוש שאר ראשונים.

*

אם יש סברות הפוכות מה ראוי לאכילה חי יותר בשר בהמה או דג

יך"ד

סי' קיג ס"ב בהג"ה ובשר מליח אינו נאכל כלל כמות שהוא חי, חזי' דדגים חיינן ראויין יותר מבשר חי דהא בשר חי מליח אינו נאכל כלל ויש בו משום בישולי גויים ואילו דגים מלוחים אפי' גדולים נאכלין כמות שהן חי ע"י הדחק ותליין בפלוגתא וכ"ש דגים מלוחים קטנים דודאי נאכלין ע"י הדחק, ומאידך גיסא לגבי טלטול אשכחן בשבת קכח ע"א דדג תפל אסור ובשר תפל מותר (ועי' בהגר"א כאן), וצ"ע דלכאורה מצינו כאן סברות הפוכות.

אבל יש ליישב דאין כאן סברות הפוכות דלענין תפל בשר בהמה עדיף שראוי למיעוטא דמיעוטא וסגי שאינו מוקצה מחמת זה ולענין מליח דג עדיף דנאכל בדוחק על ידי הרבה בני אדם, והטעם משום שהמלח משפיע בדג יותר מבבשר, ומצבו מתעלה על ידי המלח להיות נאכל יותר מבשר בהמה תחת מה שהיה קודם לכן גרוע מבשר בהמה, ומעין זה אמרי' גבי מלח בשר עם דגים דדגים אידי דרפי קרמייהו וכו' עי"ש כל הענין.

*

קניית תבשיל שהתבשל על ידי גוי בסתם כלים שאינם בני יומם (שייך לתשובה על קניית שערות סוכר ממכונה שבורה)

יך"ד

סי' קיג ס"ב בהג"ה ומותר לאכול אפונים צלויים של גויים וכו' ואין לחוש לכליהם של גוים דסתמן אינם בני יומן ע"כ, ומשמע דמיירי בקונה בשוק מגוי שמבשל ומוכר בשוק, ובמקום אחר הבאתי דברי הלבושי שרד דהיכא שמבשל הגוי לישראל הו"ל כלתחילה ואסור, ולכאורה ה"ה גם בסתם כלים, ולכאורה ה"ה ברוב ישראל בעיר או במבשל גם לצורך ישראל, וא"כ הרמ"א כאן מיירי רק באופן שיש מיעוט ישראל בעיר ומבשל בסתמא, וקצת דוחק וצ"ע.

*

האם צרכי בריאות של שוטה ובעל רוח רעה חשיבא בפיקוח נפש

בין
ד

סי' רכת סט"ו, וכן מי שנדר שלא לשחוק ונשתטה לפעמים וכששוחק ירווח לו מתירין לו, הנה מקור הדברים בתשו' הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' רפא משמע דחשש שוטה ורוח רעה הוא פיקו"נ, ודן שם מצד שיש לו צורך בפקו"נ כדי שלא ישתטה ועי"ש מש"כ ב' הצדדים לגבי הנידון שם, והביא שם ראיה ממתני' פ"ב דשבת כט ע"ב שרוח רעה הוא פקו"נ.

וכן מצינו עוד דרוח רעה חשיב סכנה, וכדאמרי' בתענית כב ע"ב יחיד נרדף מפני רוח רעה וכו', אבל במפרש שם משמע דהפקו"נ בנרדף מרוח רעה הוא שמא יפיל עצמו, שכתב שנכנס בו רוח שידה ורץ והולך ושמא יטבע בנהר או יפול וימות ע"כ, וכ"כ במשנ"ב סי' רפח סקכ"ז בשם הר"ן, ומבואר לפי פירושם דעצם הרוח רעה עצמה אינה בכלל סכנה.

וצל"ע דהוא נפק"מ בזמנינו שיש שמירה על בעל רוח רעה שלא יאבד עצמו (רצוני לומר שיש עליו כבר שמירה שבוודאי עכשיו לא יאבד עצמו ואין כאן חשש אלא רק שמא יכבד עליו חולי נפשו וישתטה ולא יבריא) אם להצילו מהרוח רעה חשיב כהצלה מפקו"נ.

ועי' ביומא פד ע"ב ננעל דלת בפני תינוק ושם פרש"י שהתינוק נבעת והיה מקום לומר דפחד בתינוק שיכול לגרום לו טראומה הוא כעין פקו"נ מצד שהוא עלול לבוא על ידי זה לידי תונבא שהוא רוח שטות, וממילא יש כאן עוד ראיה להרשב"א (ועי' מה שהובא בשם החזו"א בארחות רבינו ואיני יודע אם אפשר להוכיח דבר בניד"ד), אבל ברש"י שם לעיל מינה משמע שפירש כל הברייתא שם לענין מיתה בלבד וכן במשנ"ב בסי' שכח סקל"ח כתב להדיא שמא יבעת התינוק וימות וכ"ה בלשון זו בכלבו וא"ח וסמ"ג (הוב"ד בקובץ שיטות קמאי על הגמ' שם), אבל אין מכאן ראיה לניד"ד כלל.

וברש"י סוטה מז ע"א דתינוק תהא ימין מקרבת ופרש"י פן יברח ויאבד את עצמו ולא נזכר שיפחד וישתטה על ידי זה, אם כי משם אין ראיה כלל דבאמת לא שכיח שהקטן ישתטה מפחד כזה אלא רק יאבד עצמו שזה שכיח יותר.

אבל אולי הרשב"א מודה לשאר מפרשים דחשש הפקו"נ ברוח רעה הוא שמא יאבד עצמו. והנה במתני' הנ"ל (שציין לה הרשב"א) בפ"ב דשבת כט ע"ב או בשביל החולה שישן וכו' ונזכר שם גם רוח רעה, ובגמ' שם ל ע"א מספק"ל אם מיירי בחולה שיש בו סכנה או לא, ולפ"ז גם ברוח רעה יש מצב שיש סכנה ויש מצב שאין סכנה, ויש לבאר ע"פ הנ"ל דיש רוח רעה שיש חשש שימות על ידי זה ויש רוח רעה שאין חשש כזה.

אולם אין מכאן ראיה לעניננו כנגד פשטות דעת הרשב"א הנ"ל שרוח רעה היא פקו"נ, דגם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אם נימא דרוח רעה של שטות גמורה הוא פקו"נ מ"מ יש רוח רעה של צער וכיו"ב כעין מה דכתיב רוח אלהים רעה מבעתך, ואז אין בזה פקו"נ.

וכמו"כ יש ליישב באופ"א דעיקר ספק הגמ' שם אם מיירי ביש בו סכנה או לא מיירי רק לענין חולה אבל רוח רעה יש סכנה בכל גווני וכן גוים וליסטים לא נזכר לגביהם ספק בגמ'.

ואמנם ברש"י ריש דף ל' כ' משום חולה והוא הדין לשאר פטורי דמתניתין ובפשוטו ספק הגמ' על כל פטורי דמתני' האם הוא משום צורך הדבר, דהיינו אם יש בו סכנה או לא (כדמספק"ל לענין חולה) ויעוי' גם בריטב"א דאפשר שסבר כרש"י אבל ברמב"ן ובמיוחס להר"ן נקטו דלגבי נכרים ורוח רעה לא היה צד לומר שאין בזה פקו"נ, וגם הרשב"א בתשו' הנ"ל שהביא ראיה ממתני' הנ"ל להוכיח שרוח רעה יש בזה פקו"נ אפשר שסבר כן.

ועי' עוד מה שהובאו דברי הפוסקים בעיקר הנידון אם שמא ישתטה וצרכי בריאות שוטה חשיב פקו"נ בספר אדרת תפארת ח"ח סי' מ.

הוספה לנידון אם מותר לחלל שבת על סכנת השתטות (135259)

הי' בזה עוד טענה דאמרי' בפ"ח דיומא חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וכן ראיתי בשם השה"ל ח"ד סי' לד, ויש להוסיף דבראשונים הרחיבו מכח טעם זה להציל משמד וממילא יש לטעון גם להציל משטות, ואפשר שכבר כתבתי כן במקו"א, ואין לטעון דדוקא משומד שיחלל שבת הצלתו דוחה את השבת, אין לטעון כן דגם ממיתה הצלה דוחה את השבת אע"ג שלא יבוא על ידי המיתה לחילול שבת אלא רק לא יקיים שמירת שבת, ומ"מ בשוטה שפטור מן המצוות מטעם שלן בבית הקברות וכיו"ב (חגיגה ג ע"ב ועי' חו"מ סי' לה), ואעפ"כ יקיים שבת עכ"פ כאינו מצווה ועושה אין ראיה ברורה מדין טעם זה להתיר לחלל שבת עליו, ומ"מ מסברא י"ל שהוא בכלל זה כיון דקיום כאינו מצווה ועושה לא חשיב שחל קיום מצוה לגבי מצווה ועושה, ועדיין צל"ע ומ"מ לגוף הנידון אם הצלה משטות דוחה שבת עי' מה שכתבתי בפנים ועי' עוד באג"מ אה"ע ח"א סי' ה.

שבועות יט ע"א, וכן אמר רב ששת משמעות דורשין איכא בינייהו דרב ששת מחליף דרבי אליעזר לרבי עקיבא ודרבי עקיבא לרבי אליעזר

שבועות ת

יט ע"א, וכן אמר רב ששת משמעות דורשין איכא בינייהו דרב ששת מחליף דרבי אליעזר לרבי עקיבא ודרבי עקיבא לרבי אליעזר, יש שלמדו להביא מכאן ראיה להסוברים שאין איסור שקר כשאין בזה נפק"מ, אבל גם לשיטתם דבר זה צריך תלמוד היאך שינה שיטתם דהרי גם דעות שלא נפסקו להלכה כלל תנינן להו וגם בהו לא מצינו שמחליפין דעות וכל ענין החלפת הדעות הוא דבר הצריך ביאור רב.

ומה שיתכן לומר בזה בב' אופנים ע"ד אפשר דהנה כתבו התוס' בכמה מקומות ועוד ראשונים (הביאם ואספם רבינו הב"י בחיבורו הליכות עולם) דלא הקפידו חכמים בדרשות להביא לפעמים דרשות דלא קיימי למסקנא וכן ברמב"ם בחיבוריו מצינו שהביא בכ"מ דרשות שהן לכאורה כנגד מסקנת הגמ' והטעם בפשוטו כנ"ל, והביאור בזה בדברשא מצינו שיש גם אסמכתא, ולכן יש לומר דרב ששת כשהזכיר מתחילה דעת ר"א מצד הדין שאינו חייב על העלם מקדש אמר "מ"ט דכתיב וכו'", אע"ג דהשתא בדעת ר"א קאי והזכיר דרשת ר"ע מ"מ כיון דאין נפק"מ בין הדרשות ממילא אין קפידא להזכיר דרשת מ"ד אחר, אבל אם היה נפק"מ בדרשות לא היה שייך להזכיר דרשא החולקת על דעה זו, ומזה למדנו דרש ששת סבר דרק משמעות דורשין איכא בינייהו דאי הוה סבר שיש חילוק בדרשות לא הוה שייך להביא דרשת ר"ע כביאור לשי' ר"א או להיפך, אבל לא ששנה ר"א אומר וכו' דבר שלא אמרו ר"א.

ובאופן אחר יש לומר דלעולם שינה רב ששת גי' המשנה כפשטות הגמ' אבל לא ששנה לתינוקות מתני' כד מהפך ר"א לר"ע אלא לתלמידיו בבית המדרש שידעו גי' המשנה שנה להם מתני' בהיפך (ודקדק לעשות כן רק לפעמים [עי' רש"י] כדי שלא יסברו שגי' אחרת יש לו) וזה עשה אדרבה להראותם שגורס שלא כגי' הספר כדי לחדדם ר"ל ללמדם ממילא שאין נפק"מ בין דברי מר לדברי מר, ובזה לא חשיב ששינה מדבריו כלל כיון שלא היה כוונתו לומר דמר אמר הכי.

ועי' בשו"ע יו"ד סי' רמו סי"ב ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה לפניהם, כדי לחדדם וכדי שידע אם הם זוכרים מה שלומדים עכ"ל, וזה למד מברכות לג ע"ב ועוד דוכתי (עי"ש בבהגר"א), ויש מקום לומר דגם כאן הוא מעין זה.

אבל ברש"י לא משמע כפי' זה שכתב ולא היה מקפיד, ועדיין אולי יש מקום ליישב דר"ל שלא היה חושש שיש סיבה שלא לגרוס כן אבל הוא דוחק.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

השלמה לביאור ענין רב ששת מחליף וכו'

יש לומר באופן אחר דלא שהיה מלמד לתלמידים בנוסח זה אלא כשהיה משנן דרך גירסא וחזרה לא היה מקפיד בשמות אלו וטעמו היה שמור עמו משום ששניהם אמרו דבר אחר ועל שום זה היה מחליף לעצמו הדעות אבל לתלמידים היה מלמד כגירסת הספר.

ויש להוסיף דכמו שלגבי גוזמא לא חשיב שקר מה שמשנה כיון שכוונתו ברורה כך לגבי מה שמשנה לעצמו דרך לימודו לא חשיב שמשקר כיון שיודע האמת, ולפ"ז לא שייך שקר לעצמו כלל מעיקר הדין.

בטעם מה שמותר לומר הלל בדילוג בשביעי של פסח

בפוסקי ם

נזכר בטעם שא"א הלל בשביעי של פסח דמעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה כדאמרי' בפ"ק דמגילה דף יא ע"ב לגבי מלאכה"ש, והעירו א"כ גם ממנהגא אין לומר בדילוג, והנראה בזה דזה פשיטא שיש להודות על קריעת ים סוף דע"ז תקנו שירת הים, וכדאי' במכילתא דשירה ומה עלינו לעשות לשבח וכו', רק דהלל השלם בתורת חובה שיש בו קביעות לשבח אין אומרים, דדבר שהוא קבוע אין קובעין על מיתת רשעים, ומצינו כיו"ב בשבת קיח ע"ב הקורא הלל בכל יום הר"ז מחרף ומגדף ומבואר בגמ' בסוגי' דהלל שכשאומרים בדילוג לא אפסקינהו והטעם דניכר שאין אומרים בתורת חובה, ויתכן לומר עוד בניד"ד שגדר חובה הו"ל כשש וגדר רשות הו"ל כאחרים משיש דחובה הוא הורמנא דמלכא, אבל רשות אינו בכלל זה, ואמרי' במגילה שם הוא אינו שש אבל אחרים משיש והיינו שלא בתורת ציווי אלא גורם להם לשוש.

ברעת הט"ז על החזרת פנים אם מהני בק"ש

מש
ה"ק

כת"ר על דברי הט"ז ביו"ד סי' ר סק"ג שהזכיר בסתמא דהחזרת פנים מהני במקרה רגיל שיש ערוה כנגדו ואילו באו"ח סי' עה דעת הט"ז דאין מועיל החזרת פנים, תשובה יעוי' בדברי הט"ז באו"ח שם שביאר ב' מקומות שנזכר חזרת פנים לענין חזרת גופו וממילא אפשר לפרש גם מה שהזכיר ביו"ד שם חזרת פנים דהכונה חזרת גופו דהט"ז שסתם לשונו אזיל לשיטתו דחזרת פנים שייך שתהיה הכונה לחזרת גופו.

אם יש הידור בזמנינו באבנט בתפילה

בקריינא

דאגרתא ח"ב סי' פא מצדד בתוך דבריו שאבנט בתפילה האידנא אין בו דרך כבוד, אבל הוא עצמו נהג בזה, וכמובן גם מתוך הדברים שם שאין כוונתו שאין בו שום מעליותא, וזה אינו נסתר מהסברא שכתב שם שאין בזה דרך כבוד עכשיו (גם אם נימא שכתב כן להלכה וכ"ש אם סברא זו נאמרה רק לחלק מהפוסקים עי"ש), דהרי עיקר לבישת האבנט מדינא משמע דהוא מפני קדושה ולא רק משום כבוד ועי' או"ח סי' צא ס"ב ובמשנ"ב שם סק"ד וסק"ה, אלא רק ר"ל שיש בזה טעם מספיק לא לשנות המנהג למי שאינו נוהג ללבוש דאין בזה צורך כ"כ כמש"כ, אבל לא לשנות המנהג להיפך דגם בזה יש טעם וכמשנ"ת ולכך הוא עצמו לא שינה מנהגו, ואדרבה משמע שם בכמה לשונות שיש בזה חומרא ואף חשש נדר וחומרי מקום שהלך לשם וכו' עי"ש והמעין בדבריו יראה שלזה כוונתו ומטרת מה שכ' שם הסברא הנ"ל הוא בעיקר ליישב המקומות שלא נהגו בזה, וממילא יש להעיר על קצת מחברים שהזכירו בשמו דהאידנא א"צ מחמת שאינו דרך כבוד.

המנדה עצמו לכפרה על נידוי ת"ח האם יש לזה תיקון אחר כך

בנדרי

ז"ע"ב דמר זוטרא חסידא כי מחייב בר בי רב שמתא משמית נפשיה ברישא והדר משמת בר בי רב וכי עייל לביתיה שרי לנפשיה והדר שרי ליה ע"כ, ומשמע דעל ידי ההתרה אין בזה פסידא כ"כ ממה שהיה מנודה בינתיים, וצ"ע דדעת שמואל במו"ק יז ע"א דנידוי מהניא ביה כי טיחיא בתנורא, והיינו שאינו נפרד ממנו עי"ש בפרש"י, וזה מוכח דס"ל שאין הנידוי יוצא דהרי קאמר בגמ' שם דמאן דאמר שהנידוי יוצא פליג עליה, ממילא למה ישמית עצמו ויזיק לעצמו נזק שלא יוכל להמלט ממנו, והיה מקום לומר דמחוייב לנדות עצמו כיון שמנדה ת"ח ואינו יכול לפטור הת"ח מנידוי ג"כ, עי"ש בתוס', אבל הוא דוחק עצום שיהיה מחוייב לגרום לעצמו נזק שאין לו תיקון אח"כ, ואדרבה משמע בתוס' דזה לתועלת לו לכפרה על מה שמנדה ת"ח, ובערך לחם יו"ד סי' שלד סמ"ב פסק ע"פ דברי התוס' בנדרי שם דיש לנדות עצמו קודם לכן כדברי הגמ' שם, לכך צ"ל דלא קי"ל כשמואל במו"ק שם אלא כמאן דפליג עליה דכשהיא יוצאת מרמ"ח איברים, או י"ל דנידוי זה אינו נידוי גמור אלא סימנא בעלמא לכבוד החכם דלא מצינו איסור שיהיה מותר לעשותו ולהתחייב עליו נידוי כדאמרי' בפ"ג דסנהדרין סברו כפרה עבדו לן רבנן ומפורש שזה טעות בנידוי גמור לומר כן.

המשך למה שכתבתי בעבר בביאור מר זוטרא חסידא במו"ק יז ע"א – נתבאר בדברי מר זוטרא אפשר לתלותם בפלוגתת שמואל ור"ל ויש להוסיף עוד דבמו"ק שם נזכר דרב פפא לא נידה ת"ח וא"כ ר"פ ע"כ פליג על מר זוטרא חסידא וא"כ י"ל דפליגי בהך פלוגתא וכמשנ"ת, ורב דאמר ת"ח מנדה לעצמו ומיפר לעצמו ס"ל דריש לקיש.

הערות בב"י יו"ד סי' צ

בב"י

יו"ד סי' צ ומ"ש ולצלי וכו', הקשה הב"י על התוס' והרא"ש וסייעתם שנקטו בדעת רש"י דלצלי בעי' קריעת שתי וערב, וטען דבפי' הסוגיא לדעת רש"י אינו מוכרח וכמ"ש הר"ן בדעתו, וצ"ע דהרי בריש הסי' הביא הב"י מדברי התוס' והרא"ש שהזכירו דברי רש"י להלן בהמשך הפרק (חולין קיא ע"ב) שפסק דלצלי בעי' קריעה שתי וערב, אבל המעיין בב"י הוצאת המאור יראה דתיבות "רש"י ז"ל" שם בריש הסי' הם הוספה מבדק הבית כת"י, וממילא מש"כ הב"י כאן להקשות בדעת רש"י הוא קודם חזרה דבאמת מפרש"י בסוגי' אין יוצא שצריך קריעה שתי וערב לצלי וכמ"ש הב"י כאן, ורק ברש"י להלן מבואר כן, וכמו שתיקן הב"י בבדק הבית למסקנתו בריש הסי', ויתכן דהלכתא שכ' רש"י הוא ממנהגא או מתקנת הגאונים דהרי קבלו עליהם בכחל להחמיר יותר מן הדין כמ"ש גם בשו"ע כאן, וממילא אפשר דהלכתא שכ' רש"י בדף קיא ע"ב אינו מדינא וזה מיישב כל הסתירות מרש"י בפי' הסוגי' על רש"י בדף קיא בהלכתא.

*

בב"י יו"ד סי' צ ולדעת ר"ת אם קרעו וכו' כ"כ שם התוס' והרא"ש וכו', צע"ק דנמצא לפ"ד ר"ת שיש ב' חידושים לדינא שלא נזכרו בגמ' להדיא, הא' דדין היתר כחל עם בשר בדיעבד הוא רק בקריעה כל דהוא ובלא קריעה כל דהוא לא נאמר דין זה, והב' דדין חיוב קריעת כחל כל דהוא כשמבשלו בפני עצמו הוא רק לכתחילה (למרות שכשמבשלו עם בשר מעכב קריעה כל דהוא בדיעבד), וצע"ק שסתמה הגמ' ב' דינים עיקריים ויסודיים אלו ולא פירשתם להדיא בכל סוגיא זו של כחל ולכאורה אינם נלמדים אלא מכח קושיות מסתירות מדלעיל דצ"ז ע"ב (ועי' ברש"י סוטה כב ע"א שממתני' א"א לפסוק לפני שמקשה ומתרץ ומשמע דמהגמ' אפשר לפסוק בלא זה ועי' עוד רש"י ברכות ה ע"א ולר"ת צ"ל שיש יוצאים מן הכלל, ועי' עוד בריש כרם יהושע מה שחידש בפלוגת רש"י ותוס' בזה), ויתכן שסמך ר"ת על הוכחת הר"ן בדעת הרי"ף להלן בב"י דגם ר' אלעזר הצריך קריעה שתי וערב, ועי' להלן עוד מש"כ הב"י בדעת הרמב"ם (והר"ן אפשר שלא סבר כהב"י בזה).

*

בב"י סי' צ ורבינו שכתב וכו' וכך היה ראוי לכתוב וכו', הב"י נתקשה דהטור והרמב"ם וסייעתם כתבו דלגבי איסורי כחל אין חילוק בין מינקת לשאינה מינקת, והקשה דאדרבה היה להם לומר דלגבי היתרי כחל אין חילוק בין מינקת לשאינה מינקת, דכיון שהשמיעו לגבי האיסור א"כ החידוש דאינה מינקת יש לה איסורי כחל והרי אין שום פוסק שחולק

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ע"ז, ועדיפא להו לומר לגבי ההיתר ואז החידוש הוא במינקת.

ויש ליישב דהרמב"ם והטור וסייעתם שהזכירו החידוש לגבי אינה מינקת שחלבה אסורה דאמנם אינו חידוש מצד שלא בא לאפוקי משום דעה אבל הוא חידוש מצד עצמו דהרי לולא הגמ' והפוסקים לא היינו מחדשים דכחל של בהמה שאינה חולבת אסור, וממילא הוצרכו לומר דגם בשאינה מינקת יש איסורי כחל.

בטעם הגר"א שלא הניח תפילין דרבינו תם

בכתר

ראש והוראות והנהגות הובא בשם הגר"א שאמר להגר"ח מולוז'ין לענין תפילין דר"ת דאם היינו חוששין לזה היה צריך להניח הרבה תפילין (ויש גירסאות בכמות התפילין שצריך להניח ומסתמא שאפשר לחשב עוד דעות שלא נזכרו שם) והנה מלבד מה דהגר"א לא סבר כר"ת (עי' במעש"ר השלם מה שהובא שם בשמו על תשובות וכו') מלבד זה נראה עוד ענין, דהנה בבהגר"א סי' ב מוכח דגם דעה שאינה עיקר יר"ש חושש לה והרחבתי בביאור הראיה מדבריו במקו"א, והוא ע"ש הכתוב כי ירא אלהים יצא את כולם, אבל הבאתי במקומו כמה ראיות מדברי הפוסקים דיר"ש חושש רק לספק ולא לס"ס ולכן כאן כיון די'ש בזה כמה ספקי ספקות כמבואר שם לכך סבר הגר"א דאין יר"ש צריך לחשוש לר"ת אלא לנהוג כמה שנפסק להלכה, ומ"מ כאן יותר משאר ס"ס דכאן גם ר"ל דהוא מקום דלא אפשר לחשוש לכל הדעות.

והחולקים ס"ל דר"ת נפסק שהוא חומרא ואילו דעות אחרות כגון השימו"ר לא נפסק שהוא חומרא דיתידאה הוא הלכך אין להקשות מזה.

יעוי' בפרי תואר ביו"ד סי' לט סק"א (הובא בדרכ"ת שם ס"א) דחסיד יכול להחמיר גם בס"ס אולם כאן יש לומר דלא חשיב כשאר ס"ס (גם אם הגר"א מסכים לפרי תואר) כיון דס"ל להגר"א שהוא כלא אפשר.

בענין עיר שיש בה חזירים פטורה מן המזוזה

יך"ד

סי' רפו ס"א ברמ"א וכן חצרות או עיירות שמקצת גויים דרים בה פטורין ממזוזה ע"כ, בראשונים נזכר דעיר שיש בה חזירים פטורה מן המזוזה (סמ"ג ע' כד בשם ירושלמי ועוד), ונלאו המחברים מלהבין הענין, ויש להוסיף דבאמת רפת בקר חייבת כמבואר לעיל בשו"ע בסעי' זה, ואפי' אם יש צד דמקום החזירים כצואה (עי' ברכות כד) וכמו שיש פוסקים שפטרו רפת בקר שזוהמתו מרובה (עי' בזה באליבא דהלכתא על הש"ע שם), מ"מ משמע בלשון אותם ראשונים דגם אם יש חזירים שלא במקום הפתח פוטר, והרי בצואה או בהכ"ס בעיר בכה"ג אין צד שפוטר, ואולי בדוחק באמת צ"ל שיש בה חזירים קאי על הפתח והוא דחוק מאוד.

ומה שיתכן דבדברים הנוגעים לגויים מצינו בכמה מקומות שכתבו הדברים ברמז וכמו שצינתי באיזהו מקומן דוגמאות לזה, הלכך אפשר דחזיר הכונה לאו"ה כדדריש בויק"ר עה"פ ואת החזיר ובב"ר עה"פ יכרסמנה חזיר מיער ואע"ג דשם נדרש על עשו מ"מ יש לומר דהכונה לכל או"ה עי' בברכות שם דדרשי' בהו אשר בשר וגו' אע"ג דקרא במצרים כתיב, וכוונת הראשונים למש"כ כאן.

אם כי שו"ר דיש שהאריכו לבאר דבמקור הדברים במס"ס הנוסח הוא אחר וט"ס נפל במאמר (עי' בהרחבה בירושתנו ח"א עמ' ריב בסמיכות) ויש לבדוק הדברים.

עוד בדעת השו"ע אם ג' או ד' תיבות מפסוק יש בהם קדושה

יך"ד

סי' רפג ס"ג כתב מגילה שלוש שלוש תיבות בשיטה אחת מותר, וזה אזיל כמ"ש בפ"ק דגיטין לחד דעה דעד ג' תיבות ועד בכלל אין קדושה לענין שרטוט (ע"ש ברמב"ן), וכמו שרמז הגר"א כאן בביאורו ובמגיה בבהגר"א כאן, וכן מפורש במקור הדברים בתשובת הרמב"ם בפאר הדור סי' ז דאזיל לשיטתו שפסק כהך דעה בגמ' בגיטין, אולם כבר העירו דהשו"ע גופיה להלך בסמוך בסי' רפד ס"ב לחשוש לחומרא למ"ד דרק בב' תיבות אין קדושה ולא בג' דשם כבר יש קדושה, ואין לומר דהשו"ע ספוקי מספקא ליה ונקט הכא לחומרא והכא לחומרא, דהרי כאן היא קולא שיכול לכתוב מגילה כזו ולא חומרא, והנלענ"ד דכאן מצרפים דעת הרי"ף שהביא הגר"א בסי' רפג סק"ג דמתיר לכתוב מגילה, וכן דעת המרדכי והאגודה כמו שהביא הש"ך סק"ג, וכן דעת התשב"ץ ח"א ס"ב כמו שהביא הפת"ש שם סק"ב וכן המנהג פשוט במדינות אלו כמו שהביא הבה"ט סק"א בשם הב"ח, ומכח כ"ז הו"ל ספק ספקא משא"כ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לענין שרטוט מחמיר השו"ע לחומרא כמאן דאמר דבג' תיבות יש כבר קדושה.

ויש להוסיף על כל זה דגם להפוסקים שאסור לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה מ"מ לא נתברר גדר האיסור דמגילה דהרי בגמ' ומדרשים כתבו פסוקים לאלפים וכי תימא דשם מותר כיון שהוא דרך לימוד גמ' (עי' משנ"ב סי' רטו לענין אמירת השם) הרי בגמ' בפ"ק דגיטין ו' ע"ב גבי ר' אביתר מוכח דגם בכה"ג צריך שרטוט וא"כ לכאורה גם יהיה בגדר מגילה, אלא דשמא מגילה היינו פרשה או עכ"פ ענין שלם, ומה שחידש הרמב"ם דשיעורו בג' תיבות הוא ג"כ חידוש דין, ואולי צירף שו"ע גם צד זה דהבו דלא לוסיף עלה להחמיר בג' תיבות לדידן.

ובתשו' אחרות כתבתי באופן אחר ביאור דעת השו"ע והעיקר כמ"ש כאן.

בענין פירוש כוונת שם אדנות

בטושו"ע

סי' ה' מבואר דפירוש קריאת שם אדנות הוא אדון הכל, ויש לבאר דהתרגום המילולי של שם אדנות הוא אדון בלבד, אלא שע"ז בא פירושו וביאורו שהוא אדון על הכל ובזה מעולה ושונה משאר אדונים שיש קצבה לאדנותם (ויש לדון אם בשעה"ד כגון המתפלל במקום סכנה יכול לכתחילה לכוון אדון כיון שהוא עיקר הכוונה).

בירור דעת המשנ"ב בענין כים בתוך כים לכתבי הקדש בנבה"ס

במשנ"ב

סי' מג סקכ"ה ובשעה"צ שם סקי"ז הביא פלוגתא כשנכנס לבהכ"ס עם ספרים אם צריך כים בתוך כים או דדי באחד, (ועי' בשו"ע יו"ד סי' רפב ס"ו ובבני יונה שם וערה"ש שם ס"י, ועי"ש עוד בשו"ע ס"ד), ובהליכ"ש תפלה פ"כ סכ"א וסקל"ג נקט דדעה הראשונה במשנ"ב היא עיקר מדהביאה בסתם וא"כ עיקר הדין להקל (ועי' אליבא דהלכתא על שו"ע יו"ד שם ס"ו שהביאו עוד דעות פוסקי זמנינו בזה).

ויש להעיר דלקמן בבה"ל סי' מ' הביא דברי הדה"ח דאפי' בבהכ"ס ארעי שעשה פ"א בביתו צריך כים בתוך כים, ואמנם תמה עליו מנין לו זה אבל לא הביא דעה חולקת רק כתב שאין ראיה מלקמן סי' מג ס"ז לדברי הדה"ח, לקמן במשנ"ב סי' מ' סק"ה משמע שתפס לדינא כהדה"ח בפשיטות, אולם ב' המקומות שם שדן ומביא דעת הדה"ח הם לענין תפילין אבל יש חילוק בין תפילין לשאר ספרים כמבואר בסי' מג הנ"ל ואמנם בבהכ"ס שבשדה יש מקום לומר דתפילין קיל מספרים עי"ש בסי' מג סעי' ז, אבל לענין בהכ"ס שבבית אולי תפסו שתפילין חמור משאר ספרים.

שליח שעשה מצוה מי נוטל השכר בדיני שמים

בענין

מה שביקש כת"ר שאחווה דעתי במה שמצא סתירות בדברי האחרונים במשלח לדבר מצוה אם השליח מקבל שכר המצוה או המשלח (עי' מנחת אשר קידושין מד), לענ"ד הענין הוא דהנה זה פשיטא ששניהם מקבלים שכר, דהרי בעבירה אי' בקידושין מג ע"א דבדיני שמים יש שליח לדבר עבירה ומידה טובה מרובה, ולענין מי מקבל עיקר השכר מסתבר דתליא בעיקר מהות צורת קיום המצוה, דבמצוה שעיקרה טירחא עיקר המצוה הוא השליח שעשה הטירחא, ובמצוה שעיקרה הפסד ממון וכיו"ב כגון פאת השדה עיקר המצוה היא הבעה"ב המשלח, ובמצוות שיש בהם שניהם לכל אחד יש חלק במצוה, ומ"מ לעולם המשלח בכלל המזכה את חברו והמעשה את המצוה ולעולם השליח ג"כ מקבל שכר שאין הקב"ה מקפח אפי' שכר שיחה נאה בין לשליח ובין למשלח.

עוד השלמה לענין שכר למצוה לשליח ומשלח

בענין מה שיש זכות לכל מי שמועיל למצוה יש לציין עוד לענין יששכר וזבולון (עי' ביו"ד סי' רמו) ולענין שכר נשים (עי' סוטה כא וביו"ד שם).

ויש להוסיף על הראיות הנ"ל דבאיסור מצינו לפני עיור ואדם שמעביר חברו איסור ע"י מעשה שעושה בעצמו עבור חברו לדעת כמה פוסקים עובר בלפנ"ע דאורייתא (והרחבתי בזה במקו"א) וגם לרע"א שחולק לכה"פ עובר באיסור מסייע דרבנן, ומידה טובה מרובה שבמזכה חברו בכה"ג נוטל שכר בין השליח למשלח ובין המשלח לשליח.

באיזה קול של ס"ת או חכם צריך לעמוד

ברמ"א

יו"ד סי' רפב ס"ב ויש מחמירים השומע קול ס"ת אע"פ שאינו רואה אותו חייב לעמוד, מבואר דיש מחלוקת אם רק ברואה או גם בשומע, והנה בגמ' נזכר שהיה הו"א שיכול לעצום עיניו כדי שלא יראה הזקן ויפטר מלעמוד ודנו האחרונים אם באמת תליא בראיה או לא, וציינתי לדבריהם בתשובה אחרת, אבל אין הכרח לתלות הפלוגתא ברמ"א כאן בדברי האחרונים בביאור הגמ' שם, דשם הנידון במי שנמצא בטווח ראייתי ועוצם עיניו, וכאן משמע באדם שעדיין אינו רואה והנידון אם חשיב כעין ראה מה ששומע הס"ת שעובר במקומו, וכן ראיתי דבברכ"י כאן סק"א ומקדש מעט סקי"ד ביארו דמיירי רק באופן שהס"ת צריך להכנס לטווח ראייתו ועומד

כששומע קולו, אבל אינו עתיד להכנס עכ"פ במי שאינו סומא א"צ לעמוד גם בשומע.

*

בדין חנ"נ בבחל למ"ד אפשר לסוחטו אסור

בב"י

סי' צ הביא בשם התוס' חולין צז ע"ב ד"ה וכחל והרא"ש פרק גיד הנשה סי' כז בדין כחל דאע"ג שלאחר גמר בישולו יוצא כל החלב מ"מ קודם גמר בישולו נאסר בשביל חלב שבגומא ותו לא משתרי דחיישי' שמא יאכלנו קודם גמר בישולו עכ"ד, ומשמע דלולא חששא זו מדינא הוה שרי כחל גופא, ויל"ע דהרי בלא ניער בתחילה אלא בסוף ולא כיסה בתחילה אלא בסוף אמרי' חנ"נ ואע"פ שנתערב הטעם, ולמה צריך לבוא לזה, ודוחק לחלק ולומר דהכא קיל כיון שלא היה צריך שיעשה מעשה אלא היה נעשה לבד, דא"כ יוצא כאן נפק"מ לדינא ג"כ וק"ל, ובאמת בתוס' גופא כתבו טעם זה רק אליבא דמ"ד אפשר לסוחטו מותר (דהיינו דלא כדין), ולא חילקו לומר דכאן עדיף ודלא חשיב כאן חנ"נ משום שעומד להתפשט הטעם בקדירה בלא שיעשה שינוי בעצמו, וצע"ק.

בב"י סי' צ הביא דברי המגיד משנה פ"ט מהל' מאכא"ס הי"ג שיש אומרים שמה שכחל עצמו ממנין ששים הוא משום שהוא מותר בפני עצמו ושכ"כ הר"ן חולין לה ע"א מדה"ר ד"ה וכחל עצמו, ובמגיה הביא בשם הכנה"ג בהגב"י סק"י דהוא כפרש"י ולפו"ר ר"ל דאזיל כדעת המחמירים שהביא הב"י לעיל אליבא דרש"י דגם אחר קריעה כדין וטיחה אסור לבשלו עם בשר ומותר בפני עצמו, וע"ז קאמר דמאחר שבפני עצמו מותר לכך הקילו שכחל עצמו מן המנין כך לכאורה ר"ל, וזה לא יתכן דחדא שאינו מוסכם בפרש"י כן ועוד דהרי הר"ן כאן כתב כהמ"מ והרי הר"ן גופיה לעיל נקט דמעיקר הדין לדעת רש"י מותר לבשלו גם עם הבשר, א"כ בהר"ן א"א לפרש כן וממילא גם אין כוונת המ"מ לזה שהרי כתבו אותו הדבר, ועוד דהרי הב"י בא לבאר כאן דברי הטור דמיירי באופן שלא היתה קריעה כדין או טיחה כדין דבזה הכחל מן המנין, והרי לפי פירוש הנ"ל ההיתר הוא רק כשהיה מותר בפני עצמו דהיינו כשהיה קריעה וטיחה כדין.

וידידי הרב קוגל הציע לפרש דמ"ש שהוא מותר בפני עצמו ר"ל שהוא מין בשר שהיה מותר בפני עצמו בלא החלה עכ"ד ר"ל אילו היה בלא חלב כלל (ועכ"פ להסוברים דאחר הכשר גמור מותר גם לפרש"י לבשלו אפי' עם בשר וגם להחולקים עכ"פ בלא בשר ודאי שרי), ויש להוסיף דזה שייך לנידון על איסור דבוק אבל עכ"פ הענין מובן די ש כאן הסתכלות לקולא.

הקורא לחבירו ממזר מה טעם שאין צריך לבקש מחילה מאבותיו

נשאל תי

על מש"כ בבהגר"א או"ח סי' תרו מקור להא דקורא לחבירו ממזר א"צ לבקש מחילה מאבותיו מדאמרי' אינו חייב עד שיתכוון לבייש, והקשה גיסי המופלג בתו"י הרה"ג יהודה בלומטל דהרי דין זה נאמר בתשלומין ולא בבקשת מחילה, ואולי מחומר הקושיא יש ליישב דהנה בגמ' סנהדרין נב ע"א מבואר דהאידנא קרינן רשיעא בר רשיעא גם למי שאין אביו רשע, וממילא כשאמר ממזר והתכוון לבזותו אבל לא התכוון לומר שהוא באמת ממזר לבזות את אבותיו, וכה"ג אשכחן גבי יי"נ שכתב הרמ"א סי' קכד סכ"ד דבזמן הזה דהאומות לאו עובדי כוכבים הם כל מגען מקרי שלא בכונה לדינים היוצאים מזה אע"ג דנתכוון ליגע מ"מ לא נתכוון לנסך שזהו עיקר האיסור.

והנה באמת היה מקום לטעון דאמנם חשיב בניד"ד שלא בכוונה לענין תשלומין אבל הרי חייב לפייסו, דהרי אפי' המקניט בדברים בלבד חייב לפייס, אבל י"ל דהנה דינא דאדם מועד לעולם הוא חידוש ואינו פשוט מסברא שאדם שלא רצה ולא התכוון יתחייב על מה שיצא ממנו, וכמו"כ דינא דבושת בתשלומין הוא ג"כ דין מחודש שיש לשלם על מה שלא הזיק ולא פחת, דהרי לא בכל גרם עגמ"נ ותרעומת יש תשלומין על שווי העגמ"נ שגרם לו, רק דהתורה אמרה ב' חידושים אלו שיש תשלומין בבושת ויש תשלומין שלא בכוונה, ומ"מ תשלומי בושת עצמן אין שלא בכוונה, ובאמת לא רק דין תשלומין בהזיק שלא בכוונה הוא חיוב אלא גם דין פיוס (שאינו נמחל לו עד שיפייסנו כמ"ש במתני' ספ"ח דב"ק) שצריך לפייס לכאורה גם על הזיק שלא בכוונה?, הוא ג"כ חידוש, ובתרוויהו אמרי' אין לך בו אלא חידושו.

ולכאורה יוצא מדבריו חידוש דין שאם בייש חבירו שלא בכוונה כגון שנתכוון לשבח חבירו ויש שהבינו מזה שמתכוון לגנותו (ועכ"פ באופן שלא היה פשיעה מצדו ועי' בח"ח דיש אופנים שא"א לשבח חבירו) אפשר שלא יצטרך לבקש מחילה, ומ"מ בקורא ממזר לכאורה יש גם פשיעה מצדו שהיה יכול לשער שאביו של חבירו יתבייש מזה ויל"ע.

מי שאינו מניח תפילין דרבננו תם אם חשיב בר כתיבה לגבי זה

שדנו האחרונים אם מי שאינו מניח תפילין דר"ת אם חשיב בר כתיבה לענין זה, לכאורה יש להביא ראיה להתיר מדין גר שחזר לסורו מחמת יראה ביו"ד סי' רפא ס"ב דאע"ג שאינו מקיים מצוות מ"מ כיון שאינו עושה אלא מחמת יראה אין כתיבתו פסולה ולכאורה ה"ה מי שאינו מניח תפילין דר"ת מאחר שסבור שנפסקה ההלכה לפטור, ומ"מ אולי יש קצת חילוק קטן בדוחק דמ"מ יודע שיש ספק קצת שנפסק שיש הידור בתפילין דר"ת משא"כ גר שחזר לסורו מחמת יראה סיבת מניעתו מקיום המצוות הוא מחמת שמתירא מהשלטון והרי שם הסיבה היא גמורה, ומ"מ לפי הטעמים שהביאו הפוסקים בחזר לסורו שלבו לשמים לכאורה ה"ה בניד"ד, וצל"ע.

במה

*

יו"ד סי' קסב בראי' מפרוזבול לריבית

הש"ך ביו"ד סי' קסב בנקוה"כ סק"ד דדוקא בפרוזבול תקנו כן משום נעילת דלת מפני לוין וזה לא שייך הכא וקל להבין עכ"ל, ויתכן כוונתו דכאן לא ימנע מלהלוות אם יודע שלא ישלם לו הלוואה אלא חיטין שהיו שווין בשעת הלוואה, דהרי גם אם לא ילווים אלא ימכרם עכשיו לא יקבל אלא יותר משעת הלוואה ומה אית לך למימר שמא לא ימצא לקוחות עכשיו אלא בעוד ל' יום והלוואה ישלם לו בעוד ל' יום רק מה שהיה שווה בשעת הלוואה א"כ יש לטעון להיפך שמא ימצא לקוחות ושמא לא יתייקר ונמצא שירוויח רק במצב של ספק ספקא וכולי האי לא ימנע מלהלוות, אבל הט"ז ס"ל דגם בכה"ג לפעמים ימנע מלהלוות דשמא הוא זמן ידוע בשנה שהחיטים מתייקרות ורוצה למכרן אז (ויש לדון המותר והאסור בזה, ועי' יומא פג ע"א, מגילה יז ע"ב וב"ב פט ע"א וחז"מ סי' רלא ס"כ ואילך ואכהמ"כ), וא"כ אי"ז ספק ספקא אלא ודאי וודאי, ומה שבפרוזבול מפסיד ההלוואה כולה וכאן רק מונע הרווח על ידי ההלוואה אינו קושי' דמצינו שחששו לנעילת דלת בפני לוין גם כשאין מפסיד כל ההלוואה כגון בפ"ק דב"ק ז ע"ב ובגיטין מט ע"ב, ואולי סבר הש"ך דמה שאינו יכול להרויח בינתיים על ידי ההלוואה הוא בכל הלוואה שהרי בכל מעות הו"מ בינתיים לעשות עסקא וחזי' דבנעילת דלת לא חששו למניעת רווח וכה"ג מצינו שאין בעל חוב בעידית דלא חשו יותר מן הצורך כולי האי.

כתב

בשמות גיטין

לכ'

הגר"ג רבינוביץ בעמח"ס גם אני אודך, ע"ד שאלתו בסוגי' דשמות גיטין ע"ד שם פלוני למי שקורין לו רק בשם זה בלבד, עי' ברמ"א באה"ע ס"ס קכט שבשינויים בין המדינות יש לכתוב כמנהג המדינה ולכן כאן בא"י מי שקורין לו בשם זה יש לכתוב בלא עי"ן או יו"ד, עכ"פ לכתחילה ועכ"פ אם גם חותם בשם זה ועי' ב"ש שם סקמ"ב וח"מ סק"ב (ועי' בתשובתי ד"ה מי שקורין לה חנטשה ורגילים לחתום שמה בה"א האם יכולים לכתוב בכתובה בה"א), ומה ששאל כת"ר לגבי מי שאין קורין לו אלא שם העברי בלבד דינא דאין כותבין אלא שמו בלבד בכל מקום.

מכות י ע"א מי גרם לרגלנו שיעמדו במלחמה,

*

מכות

י ע"א מי גרם לרגלנו שיעמדו במלחמה, הך עמידה ר"ל קיום כלומר שהחזקנו עצמנו לשרוד ולעמוד בקומה ולהתקיים במלחמה כלו' להחזיק מעמד.

יו"ד סי' קס סט"ז בהג"ה והשליח אינו עושה שום איסור דהאי רבית לאו ידיה הוא ואי משום ששלוחו של אדם כמותו אין שליח לדבר עבירה,

יו"ד סי' קס סט"ז בהג"ה והשליח אינו עושה שום איסור דהאי רבית לאו ידיה הוא ואי משום ששלוחו של אדם כמותו אין שליח לדבר עבירה, ויל"ע דאפי' אם נימא דבעבירה אין שליחות לא לקולא ולא לחומרא, מ"מ מאחר שאינו עבירה א"כ חוזר השליחות וא"כ שוב יש שליחות לדבר עבירה והוא כעין גלגל החוזר.

וכע"ז כתבו התוס' בספ"ב דקידושין ובעוד דוכתא לגבי אינו מתכוון דאע"ג דהשתא לא ניח"ל כיון שהוא איסור מ"מ אם תתירנו הו"ל מתכוון וממילא הו"ל גלגל החוזר.

וכע"ז בשו"ע לעיל בהל' תערובת לגבי חשיבות האיסור דאע"ג דכשהוא אסור אין לו חשיבות מ"מ אם נתירנו הו"ל גלגל החוזר ולכך אוסר.

ואולי צ"ל לדעת זו דמאחר שאין מקום לשליחות לחול ולהתפס כיון שברגע שייתפס הו"ל עברה א"כ הו"ל כהעדר הדבר בלא שליחות, ועדיין צ"ב דמנ"ל שכאן אומרים סברא זו ובכל הנ"ל אין אומרים סברא דומה דגם בחתיכה חשובה יש לטעון דאין מקום לחשיבות החתיכה לחול כיון שהיא אסורה והו"ל כהעדר חשיבות (וגבי לא ניחא ליה יש אולי איזה מקום לטעון דאין "העדר" ניחותא אף שגם שם אינו מוכרח).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ועי' קידושין מג ע"א דבדיני שמים שייך שליחות לדבר עבירה עכ"פ למ"ד הכי, ויש לחלק דכאן ס"ל דצורת האיסור הוא רק כשאין הדבר נעשה ע"י שליחות, אבל הדרא קושיא לדוכתיה דא"כ יש כאן שליחות, רק דהטענה כאן שכיון שאם יש כאן שליחות יש כאן עבירה א"כ אין שליח לדבר עבירה והוא דחוק מאוד.

מכות ט ע"ב מתני' ר' יוסי ב"ר יהודה היא

ט ע"ב מתני' ר' יוסי ב"ר יהודה היא, ואין הכונה דר' יוסי קא"ל בשיטת ר"י ב"ר יהודה וגם אין הכונה דר"י ב"ר קא"ל לשיטתו בשם ר' יוסי, אלא הכונה דר' יוסי עצמו שנזכר במתני' הוא ר"י ב"ר יהודה, דכך מוכח בסוגי' לעיל ו ע"ב ע"ש, וכע"ז מצינו בשלהי יומא ההוא ר' יוסי ב"ר יהודה היא דאמר דיה לטבילה שתהא באחרונה, וחזי' מזה דלפעמים סתם ר' יוסי הוא ר' יוסי ב"ר יהודה, (וכע"ז ברפ"ק דתענית סתם ר' יהושע מתוקם בר' יהושע בן בתירה אע"ג דברוב מקומות קי"ל דר' יהושע הוא ר' יהושע בן חנניה), והא דקי"ל ר' יוסי נימוקו עמו והלכתא כוותיה ולא חיישי' דסתם ר' יוסי הוא ר"י ב"ר יהודה דמצינו מקומות שאין הלכה כמותו, משום דאזלי' בתר רובא.

מכות

*

מכות ז ע"א בספ"ק ורבנן וכו' שיראו וכו',

ז ע"א בספ"ק ורבנן וכו' שיראו וכו', והוא כחזקה שהי' גם חיוב מיתה באופן ע"ז ע"ד מה דאמרי' בפ"ד דקידושין איש ואשה תינוק ותינוקת וכו' שהוא ג"כ מדיני החזקה והתורה לא הטריחה לברר יותר בכה"ג.

מכות

מכות י ע"א זה משה רבינו שהיה יודע שאין שלוש ערים וכו'

מכות

י ע"א זה משה רבינו שהיה יודע שאין שלוש ערים וכו', וכן אי' לעיל ט ע"ב ג' ערים הבדיל משה בעבר הירדן וכנגדן הבדיל יהושע בארץ כנען, וצ"ע גדר זה שלא היה יכול משה להבדיל ערים שבארץ כנען, ואין לומר שלא הכיר הערים דבמכילתא ס"פ בשלח מבואר שהראה לו הקב"ה למשה א"י ועכ"פ אז היה לו להבדיל ערים, ולא נראה שהערים לא ידע, ועכ"פ לפי המבואר כאן שרצה משה להבדיל גם הערים בא"י היה יכול להתמקן ולברר, ואין לומר דבעי' שיעמוד במקום שמבדיל הערים דזה לא משמע שיהושע עמד בכל עיר כשהבדילה, וגם לא נזכר קידוש כמו קידוש ירושלים ברפ"ב דשבועות, אלא הענין שעדיין לא נכבש א"י ולכן האידנא שעדיין לא נכבש קיני קניזי וקדמוני לא הבדילו עדיין ט' ערים דג' שבקיני קניזי וקדמוני עומדים במקום שעדיין לא נכבשו.

מנחות כט ע"א בתוס' ונער יכתבם

כט ע"א בתוס' ונער יכתבם, וכע"ז פי' המפרש בחלק שם, ובביאורי למדה"ג הצעתי לפרש לולי דבריהם דהיינו מה שנער יכול לספור ממה שמלמדין אותו לספור באצבעותיו ובזה מתבאר דכתיבה היינו בכוונה וגם הקושי' כאן לא קשיא לפ"ז.

מנחות

מנחות כט ע"ב תוס' ד"ה תנא

כט ע"ב תוס' ד"ה תנא, ודוקא מעיקרא דאי יכול לתקן במה שיחזור ויכתוב דף שלם אמאי יגנוז, משמע בתוס' דהוה פשיטא להו דמה שא"א לכתחילה לתקן ה"ה בדיעבד אם תיקן אינו מתיר אח"כ לתקן שאר הס"ת אח"כ, אבל זה אינו מפורש בגמ' אלא מסברא קאמרי לה, אבל מה שמוכיחים מהגמ' הוא שא"א להחליף יריעה אחת כדי שיהיה דף אחד שלם ושא"א לתקן דף אחד שלם בתיקון לכתחילה, ומשמע דפשיטא להו דה"ה אם תיקן בדיעבד דף אחד אינו מתיר לו לתקן אח"כ השאר דזיל בתר טעמא דמחזי כמנומר, אבל זה אינו מוכח מההוכחה שהביאו.

מנחות

*

מכות ו ע"ב ואהדורי הוא דלא הוה ידע

ו ע"ב ואהדורי הוא דלא הוה ידע, קשה דא"כ ע"כ שהתורגמן היה מקרא רק דברי רבא ללועז ולא להיפך, א"כ מאי ס"ד דמקשה, וי"ל דכך באתה השמועה שכן נהג רבא ולא נתבאר מה המתורגמן עשה, א"נ המתורגמן מדנפשיה תרגם גם דבר הלועז לרבא.

מכות

מכות יא ע"א, יחנק גרונו

יא ע"א, יחנק גרונו, אפשר דדוד עצמו נתכוון רק שהמים יעלו בעולם ואז ייחנק, אבל לא שקללו שייחנק בדיני אדם או בדיני שמים, רק דקללת חכם אפי' על תנאי באה וכן אמרי' במו"ק יח ע"א דברית כרותה לשפתים אע"פ שלא נתכוון החכם לקללה כלל, ואפשר עוד דדוד ר"ל שאם יישטף כל העולם א"כ גם אם יימצא זכות לשאר העולם להנצל בנס מ"מ הוא לא יינצל כיון שהקולר תלוי בצווארו שהיה יכול להציל את כל העולם ולא הציל, ויתכן עוד דמה שקללת חכם באה אפי' על תנאי היינו דמ"מ יש לה איזה צד לחול כעין מה דאמרי' לעיל שהיה לו להתפלל וכו', וגם אחיתופל היה צריך לדרוש את הק"ו כבר קודם שאמרו לו כשראה שדוד מצטער וממתין לו [עי' רש"י נסוכה] ושיש צורך לעולם בדבר זה ולכך לא נוקה, ומיהו בגמ' לעיל גבי כה"ג שהיה לו להתפלל על דורו, המשמעות דרק בהדיוט המקלל בעי' שיהיה קצת מקום לחול אבל בחכם המקלל לו ולהכי אתרע ביה מילתא בשמואל וכו"ל במו"ק שם.

מכות

מכות ו ע"ב לא נצרכא אלא לבועל וכו'

ו ע"ב לא נצרכא אלא לבועל וכו', דבזה שניהם רואין הך מעשה, וצ"ב דמ"מ כל אחד ראה זמן אחר וגריע מראו בב' חלונות דאטו החלון גורם, דסו"ס ראה ראי' אחרת, והיה מקום לומר דאה"נ בא לאפוקי מהצד שלא תאמר דהמקום גורם, אבל האמת דבחשבון הדברים בסוגי' מוכח (ועי' בתוד"ה תניא) דב' חלונות מיירי שאין העדים רואין זא"ז וחלון אחד מיירי שהעדים רואין זא"ז אבל לא ראו באותו הרגע, ובזה אכן קיל טובא בחלון אחד, והוא כמעט טעם אחר במה שאינו מצטרף, דאם רואין זא"ז בב' חלונות כשרואין יחד מצטרף.

מכות

מכות ז ע"ב שלא בדרך ירידתו אינו גולה

מכות

ז ע"ב שלא בדרך ירידתו אינו גולה, וטעמא דקרא דבדרך עליה היה יכול ליזהר והיה צריך ליזהר יותר מאחר שאינו עסוק בהורדת הדבר וקרוב יותר למזיד ואין לו כפרה בגלות, וזה טעם פטור רוב הדברים הנזכרים בגמ' כאן אומר מותר או מתכון לאדם אחר דבב' אלו אינם ראויים לכפרה דאומר מותר אמרי' כאן שהוא קרוב למזיד ובפרט ברציחה שהיא טפשות לומר שמותר והוא מטעה את עצמו, ועי' בסנהדרין מט ע"ב טובים ממנו שהם דרשו אכין ורקין והוא לא דרש, והביאור בזה דהוא הטעה את עצמו שלא לדרוש ואם היה רוצה היה מביין, וכן נתכוון להרוג וכו' מ"מ התכוון לנזק ולדבר הרעה והשחתה ולא בזה נאמרה כפרת גלות, וכה"ג אשכחן בפ"ט דברכות שבר הדיא קטל בדיבורו אתתיה דרבא בת רב חסדא וקללו רבא וגלה בר הדיא כדי שתהא גלות מכפרת עון ולא הועיל לו הגלות אלא הרגוהו שם המלכות מחמת שהיה ראוי ליהרג.

ומ"מ חלק מהפטורים כאן הם משום שקרוב לאונס כמו קרן זוית וכמו הוציא הלה את ראש אחר הזריקה דבכל כי האי מאי הו"ל למיעבד.

ולהלן בדף ט ע"א משמע דהוא פלוגתא דאמוראי אם פטור דרך עליה הוא משום קרוב לאונס או קרוב לשוגג עי"ש בתוס'.

מנחות כט ע"ב בתוס' ור"ת מפרש בתחילה כזה

מנחות

כט ע"ב בתוס' ור"ת מפרש בתחילה כזה, היינו שהוא חדוד בתחילתו בצד ימין עי' בהרא"ש.

מנחות כט ע"ב בתוס' יש לדקדק מכאן דכתיב ויהרג חסר בלא וי"ו

**מנה
ות**

כט ע"ב בתוס' יש לדקדק מכאן דכתיב ויהרג חסר בלא וי"ו, אין להוכיח מדבריהם דשינוי שאינו משנה המשמעות אינו פוסל אלא י"ל דבאו לפרש כוונת הגמ' למה לולי זה הו"ל כאילו כתיב יהרג כיון שבספרים צריך שיהיה חסר.

ואין להוכיח מדברי התוס' דס"ל דמסורת הגמ' דוחה מסורת דידן (עי' שו"ת רשב"א מיוחסות סי' רלב) די"ל שבספרים שלהם לא היה מנהג קבוע בזה.

מנחות כט ע"א אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של

יוד

**מנה
ות**

כט ע"א, אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של יוד והא נמי פשיטא, לכאורה מלבד מה דמקשי על המתני' הו"ל לאקשוויי לה גם על רב יהודה אמר רב גופא, והי' מקום לומר דאה"נ פריך לה מחמת כן לרב יהודה אמר רב, אבל יעוי' בתוס' דמוכח מדבריהם דלגבי רב יהודה לא הוה פשיטא כ"כ, ויש לומר לפמש"כ התוס' בביצה ר"פ אין צדין דאמורא צריך לפרש דבריו יותר א"כ הקושי' פשיטא רק לגבי המשנה אבל לגבי רב יהודה גופיה לא קשיא דפשיטא כיון דלגבי מילתא דאמורא אי"ז פשיטא לגמרי כדמוכח בתוס' כאן [אצל אה"נ קשיא מה שפירש כן את המשנה ולענין זה דחה הגמ' פירוש], ורק לגבי מתני' הוא פשיטא דאין דרך מתני' לפרש מה דשייך להבין מסברא.

מנחות ל ע"א רבנן אמרי אף באמצע שיטה

מנה
ות

ל ע"א, רבנן אמרי אף באמצע שיטה, לפרש"י דפי' אף באמצע שיטה היינו דה"ה באמצע הדף צל"ע איך נזכר בגמ', וי"ל דקאי על התי' באמצע שיטה אתמר וע"ז קאמר דרבנן אמרו בזה דבר אחר דאף באמצע שיטה ולא רק באמצע הדף, רק דלפ"ז דחוק דנמצא שלפי רבנן אין תירוץ על הקושי' וביותר דהרי התירוץ בא לתרוץ דבר ואם רבנן קיימי על התירוץ הקודם א"כ למה לא אמר תירוץ אחר במקום התירוץ הקודם כיון שאין מסכימין לו, והי' מקום לפרש אף באמצע שיטה דר"ל שהוא היתר ולא חיוב, ובאמת עי' בשטמ"ק מה שהביא בשם התוס' אחרות דלא כרש"י ומהרמב"ם ושו"ע אין הכרח שפירשו כרש"י כיון דבלאו הכי בתי' הקודם נקטי' שאינו באמצע הדף וא"כ מה שנתחדש במש"כ והלכתא באמצע שיטה דוקא לא נתחדש שאינו באמצע הדף אלא דמחוייב באמצע שיטה דוקא וזה נכון לכל הפירושים.

מכות ז ע"א אמר אביי לא קשיא כאן בא"י כאן בחו"ל

מכות

ז ע"א אמר אביי לא קשיא כאן בא"י כאן בחו"ל, ובפשוטו מ"מ באותו ב"ד עצמו אין סותרין הדין בכל גווני כמו שדייקו בתחילת הסוגיא, וכן מבואר להדיא ברמב"ם פי"ג מהל' סנהדרין ה"ח, ויש לומר הטעם בזה דסברא הוא שכבר אמרו מה שהיה להם לומר משא"כ בב"ד אחר שמא ידוע להם טעמא שלא היה ידוע לב"ד הראשון, וצ"ל דמ"מ מחו"ל לא"י הוא רק בב"ד אחר מטעם הנ"ל דשמא מילתא שמיע להו ורק בצירוף זכות א"י, ויל"ע.

מכות י ע"א אמר אביי הללו קולטות

י ע"א, אמר אביי הללו קולטות וכו', עי' להלן בסוף הפרק דיש עוד חילוק בין השש ערים לשאר ערי הלויים, ומ"מ שם מאחר דאינו מוסכם לכו"ע נקט כאן חילוק שמתרץ החילוק בין ערים אלו לערים אלו לכולי עלמא.

מכות

מו"ק יז ע"ב האי כהן היכי דמי וכו' לא צריכא דשלים משמרתו ברגל וכו'

יז ע"ב האי כהן היכי דמי וכו' לא צריכא דשלים משמרתו ברגל וכו', יל"ע מ"ט הזכירו דשלים משמרתו ברגל דלימא שאר דברים כגון שהיה מנודה והותר ברגל או שאר הדברים, ודוחק לומר דבעי מידי שכל ההיתר מחמת הכהונה, דהרי לתנא דמתני' האיסור הוא מחמת שעכשיו הוא כהן והרגל חשיב כימי משמרתו וא"כ לתנא ברא ההיתר הוא אע"פ שהוא כהן, ויש לומר דתנא ברא לא יזכיר אף הכהן אם אין ההיתר מחמת שהוא כהן, דאם מיירי באחד מן ההיתרים הקודמים הו"ל אף אם היה כהן, ועוד כהן דומיא דאבל שהוא היתר חדש, ועוד דאל"כ מנ"ל לתנא ברא דתנא דמתני' סובר שכהן הוא דין אחר, אלא ע"כ מיירי בכהן שההיתר שלו אינו מחמת אחד מהעניינים שנזכרו במתני' להתיר, ובאופן אחר יש לתרץ דאם הותר ברגל מחמת ענין אחר כגון שהיה בבית האסורים לא ייאסר מחמת שהוא בן משמר דמה שמתיר במועד אפשר דמתיר גם לבן משמר ודוקא בניד"ד לתנא דידן אסור כיון שתנא דידן סובר שכל הרגל חשיב בן משמר עם הימים שהיה משמר שלו קודם הרגל וא"כ הו"ל כמו משמר אחד ארוך ואז אמרי' ליה לגלח קודם המשמר הארוך דהיינו קודם שהתחיל משמר שלו אבל אם מה שלא גילח קודם הרגל הוא מחמת אונס אחר (ולא מחמת שהיה לו משמר בימים שקודם הרגל) לא נאמר דין זה דהרי מצות הגילוח שלו התחילה רק קודם לרגל ואז היה אנוס.

מו"ק

מבחן על חמישה חומשי תורה

נתבקשתי לבחון על חמישה חומשי תורה וחדתי חידה, כדלהלן:

היכן

מצינו בפרשה אחת שיש כפרה למי שעשה מעשה וכפרה למי שלא עשה מעשה חטא, ואין כפרה למי שחטא ואין כפרה למי שלא עשה מעשה חטא.

תשובה אין כפרה למי שלא עשה מעשה החטא ויש כפרה למי שעשה מעשה חטא – האיש שהפר לאשתו לאחר זמן לא חטא הוא עצמו ואין לו כפרה, והיא חטאה ויש לה כפרה.

כפרה למי שלא עשה מעשה חטא – אשה שנדרה ולא ידעה שהפר לה בעלה ועברה על הנדר לא עשתה מעשה חטא ויש לה כפרה (וה' יסלח לה במדבר ל' א' ורש"י שם).

אין כפרה למי שעשה מעשה – אשה שנדרה ולא הפר לה בעלה וחטאה אין לה כפרה (מכ"ש מבעל שהפר לאשתו אחר זמן שנושא עונה הא לאו הכי היא תשא עונה).

היכן מצינו מי שחשדו בו מחמת דיבורו בדבר רע והיה צדיק ומי שחשדוהו מחמת דיבורו בדבר טוב והיה רשע, תשובה בני גר ובני ראובן ועשו אחי יעקב.

היכן מצינו אדם נתכוון למעשה טוב ונעשה מעשה רע (מי מריבה) ואדם נתכוון למעשה רע ונעשה מעשה טוב (אחי יוסף אלוקים חשבה לטובה).

היכן מצינו אדם עשה עצמו כעושה מעשה טוב ועשה מעשה רע (מרגלים) ואדם עשה עצמו כעושה מעשה רע ועשה מעשה טוב (ויהם כלב).

או"ח סי' קנו שיתוף בגוי

ברמ"א

או"ח קנו הביא דעות דגוי מותר בשיתוף וממילא אין איסור לא ישמע על פיו, ומיירי התם לגבי גויים האידנא שמאמינים בשתי וערב, וקשה דברמ"א ביו"ד סי' קמא ס"א משמע לכאורה דשתי וערב עכ"פ כשעובדים אותו בדרך עבודתו הוא ע"ז [ודומק לומר דהרמ"א שם לא מיירי על הללמים שהיו צומנס לדרכה זכ"מ זהל' ע"ז כתב הרמ"א הדין דשייך צומנו, וכן בקצש"ע העתיק דברי הרמ"א לענין שמי וערב ונשמט בחלק מהמהדורות מאימת המלכות], ומה שיתכן לומר בזה דהנה ענין שיתוף בגמ' פ"ה דסוכה מיירי רק דרך שבח, אבל שיתוף שאומר לו אלי אתה אפשר דאין צד שאינו ע"ז, ולכן באו"ח שם דמיירי בשבועה שהוא דרך קילוס בעלמא אין בזה אלא איסור שיתוף (ואולי גם כך היה מנהגם להישבע בשיתוף) ולכך אין איסור להכשיל הגוי בזה, ולהכי נקט שמשתפים שם שמים ודבר אחר כלשון הגמ' ולא נקט שמשתפים הקב"ה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ודבר אחר, וצל"ע במקורי הדברים, משא"כ ביו"ד שם דמיירי בדרך עבודתה הוא ענין אחר.

או יש לומר דבאו"ח שם שאין הישראל עושה מעשה אלא מכשיל הגוי אזלי' בתר הגוי דלדידיה ליכא איסורא אבל ביו"ד שם שהישראל משתמש בדבר אזלי' בתר הישראל דלגביו חשיב ע"ז.

ועי' עוד בש"ך סי' קנא סק"ז לגבי למכור דבר לגוי לעבודת שיתוף ע"פ הבנתו בד"מ שם שמשמע מזה כהתי' הב' בדעת הרמ"א דגם בעבודה ממש מה שאין הישראל עוסק בעצמו אלא מכשיל הגוי אין בזה איסור וצ"ב דגם שיתוף שנזכר בגמ' בסוכה שם אין הכוונה לזה.

במה שמחק הגר"א בהגהותיו על הספרי פ' עקב דמי שלמדו תורה נקרא בנו מדכתיב בנים אתם וגו'

במה שמחק הגר"א בהגהותיו על הספרי פ' עקב דמי שלמדו תורה נקרא בנו מדכתיב בנים אתם וגו', והשבתי חדא דפלוגתא היא בקידושין אם רק כשעושין רצונו נאמר בנים אתם ואפי' למאן דתלי לה בהא מ"מ מיירי במקיימין ולא בלימוד (ובדוחק היה שייך ליישב דהלומד שלא ע"מ לעשות לא חשיב לענין זה בנים ולכן רק אם מקיימין חשיבי בנים) ועוד דבגמ' לא הובא פסוק זה עם הפסוקים דהמלמד כאילו ילדו א"כ ש"מ דהיה מקום לדחות דכאן היא חביבות מיוחדת ולכן נלמד ממקו"א ועוד דהרי כבר קודם מ"ת כתיב בני בכורי ישראל כשעדיין לא קבלו את התורה.

**נשאל
תי**

כתובות סד ע"ב לא פסק לה שעורים אלא וכו' סמוך לאדום

סד ע"ב לא פסק לה שעורים אלא וכו' סמוך לאדום, יש לציין דגם ע"ד ח"נ יש לזה ביאור (עי' במאמר החכמה להרמח"ל על שעורים) ואכה"מ.

**כתובו
ת**

בראשית א' וחשך על פני תהום

בראשית

א' וחשך על פני תהום, ותהום היינו כל העולם דכל העולם היה אז מים במים כמ"ש בחז"ל בכ"מ (עי' מדרש רבה ותנחומא פ' אמור ופסדר"כ פ"ט ועוד) ותהום הוא שם המים, עי' תענית כה ע"ב, ואם תמצא לומר דתהום הוא שם לדבר המסויים ועי' בפ"ב דחגיגה א"כ בשאר העולם הי' אור או שלא היה כלום כמו קודם הבריאה שלא היה לא אור ולא חושך כדמוכח בפ"ב דחגיגה וכמ"ש המפרשים.

בראשית א' בוקר של תורה

בראשית

א' בוקר של תורה הוא לשון לא יבקר דהיינו לשון בדיקה וגילוי דכיון שעלה השחר שייך להכיר, כמ"ש כיון שעלה השחר הכירו זא"ז, ולילה דכתיב בבראשית א' ולחשך קרא לילה הוא לשון יללה דצרה נקרא ג"כ חשך כמ"ש והנה צרה וחשכה וכמ"ש ובתחפנחס חשך היום, וכן כתיב ערבה כל שמחה והוא לשון ערב וחשך כמ"ש הרמב"ן בשמות יב.

פסחים ז ע"ב ואומר ויחפש וגו'

פסחים

ז ע"ב ואומר ויחפש וגו' לפי הגז"ש היה צריך להיות שחיפש בנר ויל"ע דהרי כתיב הבקר אור ואור הנר יפה לבדיקה בלילה כדלעיל דשרגא בטיהרא מאי אהני, וי"ל שלא היה כנגד החמה וחשיב כאכסדרה שלא כנגד ארובה דלהלן ח ע"א שצריך לבדוק לאור הנר אפי' ביום, א"נ אסמכתא בעלמא הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי כדלעיל, ועי' מה שכתבתי בזה בביאורי על המדה"ג.

שו"ע יו"ד סי' קצ סכ"ה שתי נשים וכו'

שו"ע

יו"ד סי' קצ סכ"ה שתי נשים וכו', ויל"ע באופן שאחת מהן נתעסקה יותר מחברתה ומסתימת הדברים היה מקום ללמוד שאין חילוק, ועי' בט"ז דאם יש דבר המסתבר שמאחת מהן היתה יש לתלות בה, ועי' בלשונו, ויש לדון כמה מסתבר בעי' שיהיה או אם סגי דיש מעט יותר הסתברות שבא הדם מאחת מהן, אבל באחת נתעסקה ואחת עברה אולי י"ל דהמתעסקת תולה, ואולי מסתבר הוא מעין דלהלן בסוף הסי' דאחת מניקה או מעוברת וכו', והסתברות אחרת במשקל כזה, וצל"ע בכ"ז.

ויש להוסיף דמצינו שלא בכל סבירות כל דהוא תולים דלהלן בסי' זה מבואר דאין תולים בבעלת הכתם (ויש להוסיף עוד דלכאור' היה מקום לטעון דכל מה שאין כתם מטמא מדאורייתא הוא רק משום שאינו בהרגשה וממילא לענין תלייה סגי שהי' כאן דם, אבל מאידך לא אמרי' הכי דהא אם אכן הי' כאן שופעת כמו בוסת לא היה כאן דין כתם דבכה"ג לא אמרי' דיני כתמים דרבנן כמבואר בסי' זה, וממילא גם בכתם גרידא כל שהוא בכלל כתמים דרבנן אמרי' שהי' רק טיפה אחת לכל היותר ובזה א"א לתלות), ועוד מצינו להלן בסוף סי' זה בסוגי' דג' נשים דכשהכל עוברין דרך החיצונה או דרך הפנימית מתייחס הדם לכולן כשנמצא במקום שעוברין דרך שם אף שהי' מקום לטעון דמצד סבירות הוא שייך למי שקבועה במקום זה, וחזי' מכ"ז דלא אמרי' סבירות כל דהוא לענין כתמים.

ב"ב נב ע"ב יעשה לו סגולה מאי סגולה ואיכא למ"ד ס"ת

ב"ב

נב ע"ב יעשה לו סגולה מאי סגולה ואיכא למ"ד ס"ת, והיינו שיקנה לקטן במעותיו ס"ת, וצע"ק דשמא לא ניחא ליה בס"ת, דהרי לא יוכל למוכרו אח"כ ונמצא שחוב הוא לו, דהא אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה או לישא אשה וגם זה דוקא כשאין לו דבר אחר למכור כמש"כ הפוסקים, ויש לומר דבפוסקים מבואר דאם קונה ס"ת כדי למוכרו יכול למוכרו וכ"ש בניד"ד שיוכל הקטן למחות בגדלותו כדאשכחן גבי קטן שהטבילוהו דהגדיל יכול למחות, ובעוד דוכתי, עכ"פ כשלא נעשתה המכירה ע"פ ב"ד, ואפשר עוד דבלאו הכי חשיבא הך קניית ס"ת כעל מנת למוכרו דכל טעם הקניה לא משום שצריך הקטן עכשיו לס"ת לשימוש אלא שיהיה בינתיים עד שיגדל ויהיה לו רצון אמיתי מה לעשות עם ממונו (ועד עכשיו אין לו דעת ורצון אמיתי בזה כמ"ש רשב"ם שאם יחזיר לקטן הו"ל כמשליך לאיבוד) וממילא כשירצה למוכרו הו"ל כקנה מעיקרא על מנת למוכרו, וצל"ע בכ"ז.

בתום' חולין ז ע"א על הגמ' שם אתה הולך לעשות רצון קונך וכו'

בתו
ס'

חולין ז ע"א על הגמ' שם אתה הולך לעשות רצון קונך וכו' כתבו בזה"ל, שמא שר של ים השיב לו כך אי נמי רבי פנחס היה מחשב בלבו שלכך היה מניח מלחלוק לו וכענין זה צריך לפרש בפרק קמא דמסכת ע"ז יז ע"א גבי רבי אליעזר בן דורדייא דאמר שמים בקשו עלי רחמים עכ"ל, והטעם שלא יכלו לפרש דהשר השיב לר"א בן דורדייא משום שכשסיפר עמהם היה קודם שעשה תשובה ועדיין לא היה בעל מדרגה לדבר עם מלאכים, לכך שם ע"כ צריך לפרש שמחשב היה בלבו, [ולולי קושייתם היה מקום לומר דמן השמים זמנו לו נס לר"א כדי שישוץ ע"ז לצקוף למוטץ אצל עדיין הוא דחוק דר"א עצמו מ"מ למה דיצר עם השמים והארץ כיון שמן הסתם לא היה מלומד צניס עד אז], ומה דאשכחן בשטן שסיפר עם שמים וארץ בשבת פח ע"א משום שהוא עצמו מן העליונים כדאי' בפרקי דר"א ועי' בגמ' ספ"ק דב"ב ובסוכה נב ע"א, ויש לציין להא דנזיר י ע"א אמרה פרה זו וכו' ומפרש לה בגמ' דאין הכונה שהפרה אמרה דפרה מי קא מישתעיא, אלא הכונה שכאילו אומרת כן, וכ"כ בפ"י המשניות להרמב"ם שם פ"ב מ"ב על דרך המליצה כדרך שאומרים בני אדם בזמננו זה על הרבה מן הדוממים אם נתקשה לו איזה פעולה בהם, נשבע דבר זה שלא ייעשה, וכך בלי ספק היה גם בזמניהם בטויים אלו שימושם מרובה בין בני אדם עכ"ל, וכע"ז יש לציין להא דשבת קנב ע"ב גבי ר"א בר יאשיה דקאמר ליה לרב נחמן ומנו מרי וכו' וכל הענין דהמהר"ל שם מפרש הכל דר"ל שכך היה צריך ר"א בר יאשיה לומר לו וצריך ר"נ להשיב לו עד סוף הענין, ויש להוסיף שכמה דברים מתיישבין לפ"ז בעוד מקומות.

מכות יד ע"ב גז"ש לא גמר וכו'

מכות

יד ע"ב גז"ש לא גמר וכו', ומשמע דדרשא אחרינא כהיקישא ושאר דרשות כאן מצי לדרוש גם מה שלא קיבל מרבו, דרק לגבי גז"ש אמרי' כאן דלא גמיר ולא אמרי' אפכא דר' יוחנן לא קאמר כר"ל משום דהקישא לא גמיר, ומבואר מזה דשאר דרשות אפשר לדרוש גם במה שלא קיבל מרבו גם לא קל וחומר דוקא (עי' פסחים סו ע"א), וכן משמע בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה (וכאן משמע עכ"פ לברר מקור דין ושם ברמב"ם משמע גם לחדש דין), ובראשונים נחלקו בזה.

מכות יד ע"ב גז"ש לא גמיר

מכות

יד ע"ב גז"ש לא גמיר, וצ"ע דלגמר מר' יוחנן (והיה רבו כמ"ש בר"פ אין עומדין ברכות לא ע"א, ועי' תוס' בב"מ פד), ואין לומר דגמר מרביה אחרינא דאיהו לא גמר מרבו דהא סו"ס איכא למאן דגמיר לה מרבו, וצ"ל דסמיך על ברייתא קדומה דלא גמרה גז"ש כדלהלן.

בגדר ולא יראה בך

נשאל תי

בקו, במש"כ בשו"ע או"ח סי' רמ ס"ד אם קאי גם אשל"כ, תשובה הנה לכאור' הי' נראה דאה"נ דדוקא בעג' דנו בברכות כד ע"א ובמשנ"ב סי' עה סקי"ז (ועי' חזו"א או"ח סי' טז), והיינו החיצון אבל השל"כ אפשר דאה"נ ותדע דבגמ' לא דנו שם בזה דהרי לגבי השל"כ נראה דא"צ לזה דוקא טוחות.

ולכאור' כן מוכח גם ממתני' סנהדרין מה ע"א מפני שכולה וכו' ואמרי' בנדרים כ ע"א [עכ"פ לחלק מהראשונים דמפרשי הכין] דהסתכלות שם נקרא מקום התו' ותו' היינו כמו ער' (עי' רש"י שופטים כ' לה, ואולם עי' ס' הערוך על נדרים כ ע"א אלא שאין מדבריו קושי' דיש לפרש שהכל מאותו ענין), ומאחר דהוא ער' ג"כ א"כ הוא בכלל האיסור.

[ואע"ג דגם שיערה וקולה וטפח הוא ער' מ"מ שם אינו אלא מטעם הרהור, ולכמה פוסקים לא חשיב ער' לגבי האשה עצמה, משא"כ עג' חשיבן להמחמירים כער' עצמה וגם לגבי האשה עצמה כמבואר בגמ' ברכות שם ובפוסקים, ואכה"מ].

ואולם רש"י סוטה ח ע"א פי' דברי המשנה בסנהדרין שם מה שכולה ער' משום שבהב"ב

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נראה מב' הצדדין (והובא בבכור שור ברכות כג ע"ב ובמגן גיבורים סי' עג סק"א) ומשמע דאין השל"כ חשיב בכלל ער'.

וכן משמע בירושל' פ"ב דחלה שנזכר שהער' הוא ביה"ר.

והנה הירוש' שם קאי כמ"ד בבבלי שם דעג' אין בהם משום ער' ומשמע שם בירושלמי דהער' עצמה היא ביה"ר עי"ש הלשון, ואין מזה הוכחה כנגד הסוברים דעג' יש בהן משום ער', אבל יל"ע דעכ"פ להסוברים מיהת עג' אין בהם משום ער' א"כ לפי חשבון הדברים שאכתוב להלן ביישוב דעת הט"ז הי' צריך לצאת דהפנימי הוא ודאי ער' וזה לא משמע בלשון הירושלמי (אבל למסקנא אין הכרח לומר כן בדעת הט"ז וכמו שיתבאר).

[יש להוסיף עוד דבירוש' שם מבואר דדרגת האיסור של עג' לענין הסתכלות הוא כעקבה (היינו לשי' הירושלמי דמפרש עקבה כל מקום שבגוף, והיינו במסתכל להנאתו בכל מקום בגוף, א"נ במסתכל אפי' בהסתכלות גרידא שלא להנאתו ושלא בהיתר בכל מה שדרך לכסותו, ועי' בראשונים בנדרים כ' ע"א בביאור שי' הבבלי), ולפ"ז יוצא דבאשתו אין איסור זה, רק דהירוש' אזיל כמ"ד עגבות אין בהם משום ערוה].

ובט"ז ביו"ד סי' ר היה מקום לפרש בכוונתו דעג' דברכות כד הנ"ל היינו כוונת רש"י בסוטה שם, ואם נפרש כן צ"ע א"כ למה לא פשיט לה בברכות מהך דמתני' סנהדרין הנ"ל, אלא ע"כ דב' דברים הם.

ואולי ר"ל דיש לומר דהחיצון נלמד רק להמסקנא לפי הדעה [והיא דעת הא"ר צמח"צ שס וכן דעת הצ"י צס"ו וכן משש לדעה זו צמח"צ סי' לו סקט"ז] דעג' יש בהן משום ער'.

שו"ר בביאורי ט"ז שפי' כוונת הט"ז שם באופן אחר דאין כוונתו במש"כ על עג' לומר דהוא מטעם שכולה ער' מטעם רש"י בסוטה שהביא קודם לכן, אלא כל דברי הט"ז שם הם ראוי' למש"כ לעיל מינה דלענין איסור ער' מגולה יש איסור גם באשה, ובאמת שאין ביאורי בט"ז מוכרח כלל (מה שביארתי דמש"כ על עג' קאי על דברי רש"י בסוטה שהביא) ואפשר לפרש שפיר כפירושם בט"ז, ויש להוסיף דגם מש"כ הט"ז בתחילת הראיות שהוא דבר פשוט מובן לפ"ז דבא רק להוכיח שגם באשה יש איסור שער' מגולה ולא בהכרח שפרטי הדינים בראיות שוין זל"ז.

במור וקציעה סי' עד כתב בטעם מה דעג' יש בהן משום ער' [להסבירם כן] משום שהוא ער' בלשון תורה דהרי ב' משכ' וכן באביו מצינו דער' הכונה לשל"כ עי"ש, ולפי דבריו לכאור' יוצא דלמ"ד עג' אין בהן משום ער' חולק על כ"ז, אבל גם במו"ק שייך לחלק כמו שחילקתי מתחילה בדברי הט"ז ביו"ד שם, אבל כבר נתברר דאינו מוכרח בכוונת הט"ז וגם המו"ק מבואר כאן שאינו מוכרח בכוונתו אלא אפשר דבא להביא ראיה למ"ד עג' יש בהן משום ער' (בגוף דברי המו"ק יש להעיר שפשטות המחזה"ש ביו"ד סי' ר דעג' להאוסרים נאסר משום שסמוך לתור' ולא מטעם שכתב המו"ק, דסתימת הראשונים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בנדרים שם דתור' אין הכונה לזה, ועכ"פ הל' סמוך לתור' משמע דאינו התור' עצמה שנאסרה לענין הסתכלות, דלא כל הסמוך נאסר בהסתכלות בתור' בטהורה [למ"ד הכי] כדמשמע בנדרים כ ע"א למ"ד עקיבה דקתני וכו', ועי' להלן בסמוך).

ומצאתי בפי' הר"א מן ההר בנדרים כ ע"א שכ' בשם רבינו שלמה דמש"כ שם מקום התור' כנגד עקבה הכונה של"כ שהוא כנגד עקבה ובזה מבואר דהוה פשיטא ליה לאסור וכע"ז במאירי שם, ומ"מ שא"ר לא פי' כן פשט דברי הגמ' שם [אף שאפשר שאין פלוגתא ביניהם ועכ"פ צמאירי נזכר דגם לפניה אסור ואפשר דגם להחולקים גם לאחריה אסור ועכ"פ להסוברים דעג' יש בהן משום ער'].¹

ומ"מ לגוף הענין גם להסוברים דעג' יש בהן משום ער' יש לדון דשמא לא לכל מילי נאמר דבר זה, דהרי בחזו"א סי' טז חילק בשם השטמ"ק והמאירי שהם סוברים דיש בהן משום ער' ומ"מ הוא רק לענין הסתכלות [ועיקר מה דמייירי שם לענין זמן ק"ש נאשמו] ולא לענין נגיעה דלענין נגיעה אין בהם משום ער', א"כ אולי נלמד גם למ"ד עג' יש בהן משום ער' דאינו ערוה לכל דבר, וממילא גם לענייננו אין ראייה, ובגוף דברי החזו"א יש להעיר (אחר העיון בפנים השטמ"ק והמאירי ואחר שנתברר שיש פוסקים דפסקו להדיא עג' יש בהן משום ער' והם הב"י והט"ז שנקטו שאין הלכה כמ"ש אין בהם משום ער' ולא כהצד שהי' אולי להחזו"א לפרש הא"ר שבמשנ"ב כפי' השטמ"ק) דלכאנ"י יש מקום לומר חילוק בין השטמ"ק להמאירי דהשטמ"ק קאי למ"ד עג' אין בהם משום ער' וקאמר דבמגולין איכא משום ער' לכו"ע וגם כל המו"מ בגמ' והא איכא וכו' עד טוחות בקרקע מפרש לפ"ז דהקושי' מצד שמגולין, ואילו המאירי י"ל דקאי כהפוסקים דעג' יש בהן משום ער' וע"ז קאמר דדוקא לענין ראייה אבל לא לענין נגיעה.

אולם לב' הפירושים צ"ב דבגמ' בברכות שם תלי הא בהא דהרי מביא ראי' לרב הונא מנגיעה והדר בעי להביא ראי' מדין מגולין לר"ה ודחי רנב"י ראייה זו, א"כ סתמא דגמ' סבר דר"ה מייירי בין לענין נגיעה ובין לענין מגולין.

ומה שצ"ל בזה בדעת השטמ"ק והמאירי [וגם החזו"א לפי מה שאולי ראה ללמד צוה דדעת הא"ר], דממה דדחי ר"נ בר יצחק כגון שהיו פניה וכו' ורנב"י בתראה הוא, א"כ חזי' מזה דעכ"פ לענין גילוי אין הלכה כר"ה מדמשני רנב"י דלא כר"ה [וזה הטעם דהוה פשיטא להו להצ"י והט"ז דלמסקנא דגמ' עג' יש בהן משום ער'], אבל לענין נגיעה פשיטא דהלכה כר"ה דהרי בגמ' אמרי' דמסייע ליה לר"ה הדין דמייירי לענין נגיעה.

עכ"פ מאחר דמבואר דלא חשיבא ער' אלא רק לענין גילוי ולא לענין נגיעה אין ראייה לדין הסתכלות באש' טהור' דמנ"ל דנדמה לה לזה ולא לזה.

ויש להעיר עוד דאם נימא דלמ"ד עג' יש בהן משום ער' ה"ה לענין הסת' בא"ט, א"כ יהיה מחודש לומר שכל מקום העג' הוא בכלל איסור באשתו טהורה, אבל בא"ר או"ח סי' עד ומחה"ש ביו"ד ר מבואר דעג' היינו רק הסמוך ודבריהם הם דלא כהחזו"א באו"ח סי' טז, אבל באשכול הנדמ"ח הל' ק"ש ח' שלא תראה וכו' משמע כהחזו"א, ועי' עוד דר"א

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בכורים פ"ה הי"א סקק"ז ובשעה"צ ובבהה"ל שם.

ובגוף דברי רש"י בסוטה שם יש לציין דהרד"ל הקשה דהרי יש לכסות אחר' גם משום עג' ויש ליישב קושייתו בפשיטות דרש"י שם קאי כמ"ד עג' אין בהם משום ער', אבל אה"נ מה דחשיב ער' לענין ק"ש אפי' אם נימא דלא חשיב ער' לענין הסתכלות באשתו טהורה מסתבר שמכסין בנסקלת לר' יהודה, ויעוי' בספר שרביט הזהב שצידד עוד להקשות על פרש"י דהו"מ לומר משום ב' משכ' וחזי' דאה"נ דרש"י סבר דלא אמרי' לסברא וכן כל הפוסקים שהביאוהו (הט"ז ובכור שור ומגן גיבורים) בסתמא, ונתבאר דכך משמע מהירושלמי.

בגוף דברי הירוש' שכל המסתכל בעק' כמסתכל בבה"ר והמסתכל בבה"ר כאילו בא עליה, (וקצת מעין זה בנדרים שם ועי' ברכות כד ושבת סד ע"ב), ולכא' הביאור במאמר זה דעיקר חומרא דהסתכלות היינו במקום האיסור [וכנ"ל הזכרתי במקומות אחרים ראיות מדברי הראשונים דלשון "כאילו" הוא קטן בגדול דמי נחלה זמ, ועי' תענית ז'], וממילא למה לא נימא דה"ה ב' משכ' וכנ"ל, וכמו שאכן טען המו"ק בדעת האוסרים לענין ק"ש, וי"ל דער' לענין ברכה נקבע לענין עיקר איסורא.

היוצא מזה, דלדעת הר"א מן ההר בשם ר"ש והמאירי אה"נ דגם של"כ חשיב בכלל האיסור, וכמדומה שרוב הראשונים לא פירשו דברי הגמ' כדבריהם, ולדעת הסוברים שעג' יש בהן משום ער' יש לדון בזה, ומהירושלמי ורש"י בסוטה משמע דער' היינו בה"ר (עכ"פ למ"ד עג' אין בהם משום ער').

[ולא נכנסתי בכל הנ"ל לנידון הפוסקים לענין האיסור בטהורה, אלא מיירי' כאן לדעת השו"ע ומשנ"ב באו"ח סי' רמ"ס דהאיסור מיירי בטהורה, ועי' בהרחבה בנו"כ הרמב"ם פכ"א מאיסור"ב ה"ד וטושו"ע יו"ד סי' קצה ס"ז].

בענין גדר דיני ער' העירוני דביראים סי' שצב (דפוס ישן יב) נקט דאיסור ער' הוא כדכתיב בקראי בפר' אחרי דהיינו ער' הנשכ', ויש להוסיף דלכא' קראי קא מפרש דהרי מפרש בזה קרא דולא יראה בך ער' דבר דהיינו כמש"כ ער' אחותך וגו' וממילא שם הרי מרבי' ב' מש', ודוחק לומר דב' משכ' נלמד מקרא אחרינא ולא משם ער', ומ"מ אם נימא דהירושלמי חולק על זה וס"ל דדוקא בה"ר א"כ יש מקום לדחוק כן.

ובגוף הסוגי' בסוטה שם נתברר בזה עוד ראיה למה שנקט רש"י דהנק' דשל"כ אינו בכלל זה דהרי באיש אין מכסין שם.

ועוד יש לציין ראי' דאינו ער' מסוגי' דיומא כט ע"א גבי עומד ונראה וכו' דמוכח מכ"ז דמצד המקום עצמו אין איסור ערוה דהרי מיירי בהוא עצמו קורא ק"ש ולכך לכא' א"א לדחות דמיירי באחר שמיסב פניו או גופו (לכל מר כדאי' ליה) ממנו, ועכ"פ מה שאפשר להוכיח משם דבמתני' דסנהדרין הנ"ל דמייתי לה בסוטה שם א"א לישב שהמקום עצמו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מכוסה דהא קחזי' דאי"ז מכח הגמ' ביומא שם.

ועוד יש להביא ראיה מהמדה"ג עה"פ ויעשו להם חגורות וכו' לכסות אותו אב' וכו' ומבואר מזה דהער' הוא רק הנ"ל.

מכות יד ע"ב תניא כוותיה דר"ל

יד ע"ב תניא כוותיה דר"ל, ואע"ג דר' יוחנן נמי ברייתא קאמר י"ל דברייתא דריש לקיש נשנתה בי ר' חייא או ר' אושעיא, עי' חולין קמא ע"ב.

מכות

מכות טז ע"ב אלא זאת ועוד אחרת אהא

טז ע"ב אלא זאת ועוד אחרת אהא, ולא מתרץ כאן כמו שתי' קודם לכן דהוא חיוב תשלומין ורק אין תובעין, ומשמע מזה דבממון שאין לו תובעין אינו מוגדר כחיוב ממוני, ובאחרונים דנו בזה, ואולי יש לדחות הראיה דשם יטענו שכאן נפקע גם בדיני שמים ואינו מוגדר כממון שאין לו תובעים וצל"ע הדין בזה, ולעיל גבי גר אולי יש להוכיח לאידך גיסא דבממון שאין לו תובעין חשיב חיוב ממוני, אבל להאמת מלעיל אין ראיה כלל כיון שבשעת התחייבות היה תובע ורק פקע לאחר זמן כדפרש"י שם.

מכות

יו"ד ס"י קסח ס"ט ברמ"א כתב דאין למחות ביד המקילין בשליח גוי בריבית

ס"י קסח ס"ט ברמ"א כתב דאין למחות ביד המקילין בשליח גוי בריבית, ומקופיא היה מקום להבין דשליח ישראל אין היתר כלל, אבל לעיל ס"י קס סט"ז מבואר דדעת הרמ"א לעיקר דגם בישראל אין שליחות, ודוחק לומר דכאן מיירי להאוסרים שם, או דכאן מיירי בפרהסיא, וההיתר כאן במקום שנהגו להקל הוא לכתחילה כמבואר לעיל ברמ"א ס"ז, או דעיקר הרבותא להתיר כאן הוא באופנים ששם אסור, כמו האופן הנזכר כאן שהישראל בעצמו פודה המשכון מיד ישראל וכ"ז אינו, אלא התשובה לזה מבוארת בש"ך לעיל ס"י קס סקכ"ב דרש"י גופיה איהו דלכאורה מתיר בישראל ואוסר בגוי והטעם משום דסברא דאין שליחות לדבר עבירה לא שייכא בגוי וכמבואר שם וממילא עיקרא דקושיא ליתא, ובהגהות רע"א שם כתוב באופ"א בשם רש"י ועי"ש.

יו"ד

ברמב"ם פ"א מהל' מלכים ה"ג ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח

ברמב"ם

פ"א מהל' מלכים ה"ג ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, ובראב"ד הקשה דהרי בדקוהו אי מורח ודאין, ואפשר דאין מזה קושי' על מש"כ הרמב"ם דהלשון דימו שייך גם בספק עצם מה שחששו לבדוק כמש"כ מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, אבל עיקר הקושי' דהרמב"ם נקט שהמשיח אינו בהכרח עושה ניסים, וצ"ל דהרמב"ם מפרש מורח באופ"א (ועי' עוד בלח"מ), א"נ דס"ל דר"ע פליג על פרט זה והלכה כר"ע וכמו דמסיים שאחר שנהרג בר כוזיבא נתברר שאינו משיח והוסיף דגם לדידן יש מצב שמשיח יש לו חזקת משיח ויש ודאי משיח ואם נהרג אז ודאי אינו משיח ומשמע דהזמן שחששו שהוא משיח הי' המצב שהוא חזקת, וצ"ק דהלכה כר"ע מחברו ולא מחביריו (עי' עירובין מו), ומנ"ל דיחיד פליג עליה, ושמא מדאמרי' כל מי שאינו עוקר וכו' אינו נכתב באסרטיא שלך דייק לה דחבריו כר"ע ס"ל, ומ"מ כבר בלא"ה משמע דהרמב"ם נסמך בזה על מדרש שאינו בידינו דבמדרשים שבאו לידינו לא נזכר ענין זה של נושא כליו.

שו"ע יו"ד סי' קסה ס"א בהג"ה ואם הוזלו הפירות מחמת המטבע החדשה ולא הוסיפו עליה נותן לו המטבע החדשה

שו"ע

יו"ד סי' קסה ס"א בהג"ה ואם הוזלו הפירות מחמת המטבע החדשה ולא הוסיפו עליה נותן לו המטבע החדשה, בא ללמד אין בזה משום ריבית אף שעכשיו נתן יותר וגם דאינו יכול להפטר ליתן פחות אף שמשלם לכאורה שווה יותר, ואף שזה נלמד מדברי המחבר שכתב שבכה"ג אפי' הוסיפו על המטבע אינו מנכה אלא שיעור התוספת ואם כן אם לא הוסיפו אינו מנכה דבר אפשר דמ"מ מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה, א"נ המחבר מיירי מצד ריבית והרמ"א מיירי גם מצד גזל כדמסיים בסוף דבריו.

מכות כג ע"ב ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה ממנו הפורש ממנו מקבל שבר

מכות

כג ע"ב ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה ממנו הפורש ממנו מקבל שבר, להסוברים דישוב ולא עבר עבירה היינו כשהיה לו ניסיון (עי' שע"ת לר"י) אפשר דלפי דבריהם כאן מיירי שהיה לו איזה ניסיון שאינו מחמת תאווה כגון מחמת טירחא או הפסד ממון וק"ו לדבר שאדם מתאווה לו שהניסיון קשה ממנו.

מכות כג ע"ב, אמר רב יוסף מאן סליק לעילא ואתא ואמר

מכות

כג ע"ב, אמר רב יוסף מאן סליק לעילא ואתא ואמר, רב יוסף אזיל לטעמיה דלא קבעי' הלכתא למשיחא כמ"ש התוס' ביומא ובזבחים, וכן אזיל לטעמיה בשבת ר"פ ח' שרצים ובביצה בר"פ אין צדין כמו שהערתי במקומו, וכאן קאמר לטעמיך דקבעי' הלכתא למשיחא מ"מ מאן סליק לעילא וכו' ומ"מ אינו ממש אותו הענין דגם אם קבעי' הלכתא למשיחא מ"מ אפשר אין הכרח לדעת מה ההלכתא לעילא דאין לו לדיין מה שענינו רואות רק דקושטא דמילתא קאמר וכדאמרי' למסקנא דגמרא גמירי לה.

מכות כג ע"א, מ"ט משום נקלה

מכות

כג ע"א, מ"ט משום נקלה, הב"ח מוחק תי' אלו וכ"נ מהמפרש דלא גרס לה ומאן דגרס לה אפשר דמפרש דמדכתיב ונקלה אחיך ש"מ שצורת המלקות כשלוקה מדינא הוא בדרך נקלה, וממילא הדינים שנתבארו בתחילת המשנה שהנלקה הוא נקלה הוא מטעם זה, אבל להלן משמע דהנקלה גם בזמן המלקות הוא טעם לפטור, ואפשר דמטעם זה מחקו הב"ח.

ריש פרשת כי תצא, כי תצא למלחמה

מצין
ן

דבע"ז כתיב בישעי' ל' כ"ב ומייתי לה במתני' רפ"ט דשבת צא תאמר לו ואמרי' שם פ"ב ע"ב (ואפשר דרש"י ל"ג לה בגמ' שם להדיא) הכנס אל תאמר לו, וכן גבי רוחו של נבות כתיב צא ועשה כן, ואמרי' בגמ' שם קמאט ע"ב צא ממחיצתי דדובר שקרים לא יכון לנגד עיני, וכע"ז כתיב (דברים כ"ד ב') כי מצא בה ערות דבר והיתה לאיש אחר דאי"ז בן זוגו של ראשון וכתיב שם ויצאה משום דראשון הוציא רשעה מתוך ביתו לכך אינה ראויה למחיצתו, והנה אשכחן דגבי מלחמה כתיב בכל מקום ג"כ לשון יציאה, דבפ' שופטים כ' א' כתיב כי תצא למלחמה וגו' וראית סוס ורכב, ושוב בר"פ כי תצא כ"א י' כתיב כי תצא למלחמה וגו' ונתנו וגו', ושוב בפרשה הנזכרת כ"ג י' כתיב כי תצא מחנה על אויבך, וכתיב (שם כ"ד ה') כי יקח איש וגו' לא יצא בצבא, וחזי' דבכל מקום נקטה התורה לענין מלחמה לשון יציאה סתמא, ויש לומר דגם כשיש בזה מן ההכרח מ"מ כלי חמס מכרותיהם (בראשית מ"ט) ונזכר בזה לשון יציאה.

קריבה בלנד אם מחייב בטבילת עזרא

בתשובו
ת

והנהגות ח"א סי' קכד דן לגבי קריבה בלא ש"ז אם מחייב בזה בטבילת עזרא וציין שם לדברי הגר"ק בקונטרס הליקוטים סי' יא הנדפס בשיח השדה, וצינתי כ"ז בחיבורי פשר דבר על הפתרון תורה פרשת קדושים, ועי"ש מה שכתבתי בזה עוד.

ושוב העירוני דבשיח השדה שם לא נזכר להדיא ענין זה, ויתכן ליישב דהנה אמרי' בברכות כב ע"א מכאן אמרו הזבין והמצורעים ובוועלי נדות מותרין בד"ת ובעלי קריין אסורין ופרש"י שם דמיירי בבוועל נדה שטבל ובעילתו מהני לד"ת ולא מהני לשאר מילי, וכוונתו אולי ר"ל דלגבי הבעל קרי קלשה ליה טומאה מיד דמעכשיו הוא טבויי אבל לגבי הבוועל נדה טבילה ביומיה לא מהני, או די"ל דאע"פ שהטבילה אינה מקלשת טומאת בע"ק (כמו שהזכירו הפוסקים דמהני שאובין וע' בשיח השדה שם שכ' אופנים דלא מהני אפי' מדאורייתא) מ"מ חזי' מיהת שתקנו רק בבע"ק ולא בטומאת נדה או בועל נדה משום שהוא דין בבע"ק, ולא תירץ דמיירי שהבוועל נדה הי' באופן הנ"ל שאינו מצריך טבילת עזרא, והגר"ק בשיח השדה שם נחית לנידון אם שייך טבילה דבע"ק כשאין הטומאה נפקעת והביא דברי רש"י הנ"ל להוכיח דין זה, אבל לכאור' ראיה זו הי' אפשר להוכיח מרש"י גופיה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועי' להגרר"ק שם שהוציא דינים מהטעם שלא יהיו מצויין אצל וכו' ואולי מזה למד התשוה"נ דה"ה לענייננו.

אולם שוב עיינתי בתשוה"נ שם ונראה שאין כוונתו שהגרר"ק דן בעיקר הנידון שע"ז נסובה התשובה שם אלא בנידון שהעלה בסוף תשובתו שם אם מהני טבילת עזרא בזה"ז כשאין יכול ליטהר מטומאתו ע"י טבילה זו, וע"ז ציין שדן בזה שם הגרר"ק להדיא.

אה"ע סי' טז ס"ב איסורי גיות

אה"ע

סי' טז ס"ב הבא על הגויה בפרהסיא וכו' ודינו ליהרג ולא לעבור כמו בשאר עריות, צ"ב דהרי אפי' בפנויה ואפי' קורבה שלא דרך ביאה איכא למ"ד בסנהדרין עה ע"א וברמב"ם פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ט שהוא יהרג ואל יעבור, ושמא כאן דשאני התם דטעמא משום שלא יהיו בנות ישראל פרוצות [אס נימא דטעם זה הוא מדרבנן לדעת הרמב"ן נסה"מ ל"ח שנג שקריצה מדרבנן] וכאן לא שייך, אלא דכאן גבי ידידה שייך [ונרמז"ס שם הלשון הפקר ואולי הוא סברא צדיקה ולא צדיקה וזל"ע טעמא בזה ואולי דפגמה מרובה אבל מנז פגם לא שייך יהרג ואל יעבור ועי' חו"י סי' קפז שז"ד דשמא הוראת שעה היתה דלא כהר"ן דלקמן], אבל בר"ן שם מבואר דהוא מצד קורבה שהוא איסור דאורייתא לדעתו, ועדיין צ"ע הלשון כמו בשאר עריות, ואולי ר"ל כמו בשאר עריות ששם היהרג ואל יעבור בביאה הוא מדאורייתא אבל להר"ן הנ"ל גם קורבה בשאר עריות בלא ביאה הוא יהרג ואל יעבור מדאורייתא (עי' ש"ך יו"ד סי' קנז בדעת הר"ן ושאר ראשונים בזה, ועי' בשיעורי הגרש"ר בסנהדרין שם ובהערות שם עוד בביאור דעות אלו), וקצ"ע דביו"ד שם סבר הרמ"א כהר"ן דגם קירבה בכלל יהרג ואל יעבור דהרי הביא שם הרמ"א תמצית דברי הר"ן וכמ"ש גם הש"ך שם בדעת הרמ"א, ואולי נקט כאן ביאה דאיתא ככו"ע ולא הכריע, או די"ל דלגבי גויה בפרהסיא כיון דמה"ת אין גדר איסורו איסור ער' גם להר"ן לכך רק הבי' בכלל יהרג ואל יעבור ור"ל ביאה דבכאן כמו כל מילתא התם לכל מר כדאית ליה.



אין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים ללא שאלת חכם.

אין התחייבות להשיב לכל שאלה המתקבלת, עקב העומס.

לתמיכה בהוצאות המערכת ניתן באמצעות כרטיס אשראי בקו שכיחא 03-6703-111 שלוחה 5